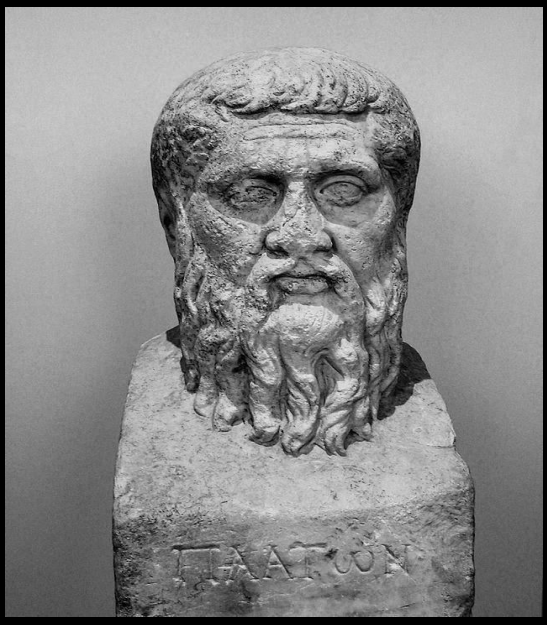
Dan Guţu



PLATON

SISTEMUL IDEALIST

VOL. I

Editura
PAX AURA MUNDI

PLATON
SISTEMUL IDEALIST
VOL. I

Referenţi ştiinţifici:

Acad. Prof. Univ. Dr. **Gheorghe VLĂDUŢESCU**
Universitatea Bucureşti

Prof. Univ. Dr. CP I **Angela BOTEZ**
Institutul de Filosofie şi Psihologie
al Academiei Române

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUŢU, DAN
Platon: sistemul idealist / Dan Guţu. – Galaţi : Pax Aura Mundi, 2014
3 vol.
ISBN 978-973-119-135-5

14(38) Platon
929 Platon

DAN GUŢU

PLATON

SISTEMUL IDEALIST

VOL. I

Editura
PAX AURA MUNDI

Cuvânt înainte

„Platon. Sistemul idealist”, lucrarea întocmită de cercetătorul Dan Eugen Guţu, este rezultatul unei cercetări bine condusă, convingătoare prin desfăşurare şi concluzii. Autorul nu face o simplă recitire a dialogurilor „precritice”, ci dezvoltă un punct de vedere, în multe, individualizant.

Cercetarea pleacă de la primele dialoguri şi se opreşte la Republica, într-o cronologie de bună seamă, aproximativă şi pentru că nu s-a putut stabili prea exact dar şi, întrucât Platon se pare că a revenit asupra dialogurilor astfel încât le-a pus, într-un fel în acord. Dar există o succesiune logică, aceasta mai tare decât aceea istorică. Oricum, autorul, prin „perioada precritică” înţelege istoria constituirii conceptului central de organizare a ontologiei şi a metafizicii platoniciene, acela de „idee”. Chiar dacă, începând cu dialogul critic Charmides, Platon supune unui examen sever conceptul şi îl reevaluează mereu în dialogurile următoare: Sofistul, Philebos, Timaios, „ideea” continuă să fie termen central.

Cercetătorul face o istorie logică dar nu neaparat succesionist-cronologică a devenirii conceptului pornind apăsat de la Euthyphron; surprinzătoar pentru mine, cel puţin, este că Menon e întru câtva marginalizat.

Este în schimb îndeajuns de bine luat în seamă Cratylos, autorul plecând de la presupoziţia că „tema despre limbaj a lui Platon reprezintă o dezvoltare a teoriei despre Idee". Aşa este şi autorul procedează bine. Cratylos nu este numai, în primul rând, dialog despre „nume". Deconstrucţia platoniciană a cuvintelor este întoarcere la fiinţă, pe această cale, regală. Capitolul acesta este printre cele mai bine realizate, dacă nu este de vârf chiar, în reuşita incontestabilă a cercetătorului ce demonstrează cu migală şi pricepere. Poate că nu întru totul eşti ispitit să fii de acord cu el, dar ipoteza sa, bine condusă, este de tot posibilă în adevăr. (În treacăt paragraful „Câteva consideraţii inoportune asupra dialogului Cratylos, cu referire la numele lui Platon", seducător ca „joc" nu prea îşi are locul aici.)

Celelalte bune analize la Symposion şi la Phaidon, inegale, la cel de al doilea cam sumară, se ataşează întregitor la cele de dinainte, iar analiza din Republica este bine condusă, cam la nivelul celor anterioare (privind Cratylos, îndeosebi).

Sintetizând:

1. Lucrarea urmăreşte cu rigoare fenomenologia unuia dintre cele mai grele de semnificaţie concepte din limbajul filozofiei. Dialogurile luate în seamă contrapunctează o „istorie", dar nu îngreunează refacerea „sistemului". Autorul face în aşa fel încât fiecare dialog să fie în acelaşi timp parte şi întreg: parte fiind o deschidere, întreg întrucât dinspre sine este posibil întregul.

2. Autorul îşi face propria traducere, ceea ce este de tot firesc. Nu poţi să faci o interpretare pe interpretarea (traducerea) altora. Traducerea face parte din hermeneutică, în ansamblul ei; este, poate, punctul de plecare hotărâtor.

3. Pentru a se delimita convingător, autorul compară traduceri, interpretări mai vechi şi mai noi. Nu se sfieşte să ţină seama, de pildă, de Victor Cousin, uitat în mare măsură azi, dar un mare erudit şi fin înţelegător al culturii greceşti.

4. Autorul se foloseşte de textul cel mai autorizat al dialogurilor, ediţia Burnet, fără a neglija şi traducerile româneşti şi străine.

În încheiere: avem de a face cu o lucrare de tot remarcabilă (dincolo de unele „jocuri" care slăbesc tensiunea restituirii). Cercetătorul, stăpân pe mijloace, nu-l ştie doar pe Platon ci îl şi înţelege.

ACADEMICIAN
GHEORGHE VLĂDUŢESCU

INTRODUCERE
HERMENEUTICA LUI PLATON

Pentru a obţine rezultate notabile în metafizica lui Platon este stringentă folosirea unei hermeneutici adecvate. Noutatea ideii noastre constă în faptul că încercăm să extragem o teorie a interpretării textelor platoniciene din chiar textele lui Platon. Nu ne folosim de nicio hermeneutică deja constituită, fie ea a lui Schleiermacher sau Heidegger, ci ne extragem regulile şi legile de interpretare ale lui Platon chiar din dialogurile acestuia. Îl vom citi şi interpreta pe Platon aşa cum el însuşi şi-ar fi dorit să fie citit şi interpretat.

Astfel, aşa cum din dialogurile lui Platon s-a extras o etică, o teorie a limbajului sau o psihologie, la fel de bine se poate extrage şi o hermeneutică. Nu avem cunoştinţă ca acest lucru să se fi realizat până acum, deşi este absolut necesar. Dacă în domenii inferioare, mai sus enumerate se pot obţine rezultate şi fără o metodă tocmai riguroasă datorită concreteţei subiectelor, acest lucru nu este posibil şi în metafizică, socotită de Platon drept cunoaşterea supremă. Hermeneutica lui Platon, aşa cum se va vedea mai departe, are două componente distincte: în primul rând există o **componentă raţională** iar în al doilea rând, oricât de straniu ar părea să sune acum această observaţie, se poate vorbi de o **dimensiune mistică** a hermeneuticii platoniciene.

Orice primă apropiere de o teorie aparţinând lui Platon se face printr-o **abordare logico-raţională** ce parcurge următoarele etape:

a) în primul rând trebuie să delimităm clar subiectul cercetării: ” *În orice lucru [...], despre care îţi propui să ai o dreaptă judecată, există un singur început adevărat: trebuie să ştii despre ce anume judeci, altminteri, în toate privinţele, te înşeli negreşit.*”[1] (Phaidros, 237c)

b) după precizarea subiectului asupra căruia are loc cercetarea, următorul pas constă în studierea amănunțită a textelor, adunând şi grupând fragmentele utile în cercetare: „*să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot, pentru ca, definind fiecare unitate în parte, să poţi face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învăţătură.”*[2] (Phaidros, 265d).

c) După primele două etape de identificare a temei și de găsire a fragmentelor care detaliază tema, următorul pas constă în gândirea unitară a ideilor risipite peste tot. Gândirea noastră trebuie să facă un drum în sus și în jos, de ridicare din planul detaliilor la o formă generală, un exercițiu de sinteză altfel spus, și apoi de coborâre la detalii, de analiză, urmând ca din acest exercițiu ascendent și descendent, tema cercetată să poată fi stăpânită în toate detaliile și sensurile sale. Sinteza și analiza, drumul în sus și drumul în jos sunt două etape logice absolut necesare.

---

[1] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 430
[2] Platon, *Op. cit.,* p. 471

Iată cum descrie Platon analiza: ”*constă în a putea să divizezi în specii, potrivit articulaţiilor naturale, încercînd să nu frîngi, aşa cum fac bucătarii lipsiţi de îndemînare, vreuna dintre părţi.* ”[3] (265e)

Hermeneutica lui Platon are în această conotație, pe care o desprindem în acest punct, un sens logic, de a gândi corect o anumită temă. Dialectica este cea care ne îndrumă să gândim corect într-o anumită cercetare: *Eu unul, Phaidros,* spune Socrate, *sînt tare îndrăgostit de toate acestea: de diviziuni şi de opusul lor – de reîntregiri, menite să îţi dea putinţa să vorbeşti şi să gîndeşti. Iar dacă socotesc că am găsit pe un altul în stare să vadă lucrurile în unitatea şi pluralitatea pe care ele o au de la natură, mă iau după el ,,ca şi cum m-aş ţine pe urma unor paşi de zeu”. Iar pe cei care-s în stare de aceasta, eu îi numesc pînă una alta – Zeul ştie dacă îi botez pe drept sau nu astfel – ,,dialecticieni”.*[4] (266b)

Dar dialectica lui Platon nu este o logică în sensul aristotelic. Dialectica este un exercițiu de a gândi corect, dar nu își propune o precizie silogistică, de aceea, dacă analizăm unele fragmente putem găsi contradicții. Dar la nivel de detaliu, contradicția este inerentă naturii omenești. Adevărul este că nu putem fi niciodată logici, nici măcar cu noi înșine. Platon gândea după o logică picturală, nu după o logică silogistică.

[3] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 471
[4] Platon, *Op. cit.,* p. 472

d) Esenţa hermeneuticii lui Platon este obţinută din următorul fragment din dialogul Republica: „*Preluând filosofii cetatea si caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne, însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe. [...] Punând «culoarea», filosofii vor trebui, apoi, să privească des în ambele direcţii, atât la dreptatea, frumosul si cumpătarea aflate în firea lucrurilor şi la toate pe potriva lor, cât şi către /imaginea/ pe care ar obţine-o în oameni [...] Şi cred că vor şterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăşi, până ce ar obţine caractere umane, pe cât posibil, asemănătoare cu zeii.* ”[5](501 a-b)

Iată, spunem, să ne imaginăm că avem o pânză iniţial albă, şi că metafizica lui Platon, subiectul cercetării noastre, va fi imaginea pe care la sfârşit o vom avea pe pânză. Aveam o bogată colecţie de fragmente, şi fiecare fragment va fi o linie, o culoare lăsată pe pânză. Evident, în funcţie de textele găsite, unele linii vor fi mai subţiri, mai fine, altele vor lăsa poate dâre mai groase. E posibil să avem şi fragmente care să ne silească să facem corecturi pe pânză, să retuşăm unele aspecte, să şi ştergem, căci ce artist e capabil să imprime direct în materie, fără greş, imaginea pe care o vede în sufletul său. Acesta este sensul în care trebuie să studiem și să înțelegem oricare din temele lui Platon. Pentru că Platon avea o gândire în imagini, picturală.

[5] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 298

Comparaţia scrisului cu pictura se găseşte şi în Phaidros (275d,e): ”*Scrierea, dragul meu Phaidros,* spune Socrate, *seamănă într-adevăr cu pictura, şi tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naştere pictura se ridică în faţa noastră asemeni unor fiinţe însufleţite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluiesc într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece şi cu gîndurile scrise; ai putea crede că ele vorbesc, însufleţite de spirit.[…] Şi de îndată ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvîntare colindă pretutindeni păstrînd aceeaşi înfăţişare şi pentru cei ce o pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu ştie în faţa cui se cuvine să vorbească şi în faţa cui să tacă. Iar dacă a fost dispreţuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să îşi vină în ajutor.* ”[6]

Acest fragment, afară de comparația cu pictura, ascunde și melancolia că scrisul, odată aruncat în lume, colindă singur, autorul lui nemaiputându-i veghea soarta și înțelegerea conținutului. Nu e vorba de o desconsiderare a scrisului, așa cum s-au grăbit unii să afirme, e vorba doar de melancolia de a nu ști cât din acest scris va supraviețui fără autorul lui. Dar, scrisul platonician, a avut o soartă fericită iar temerile lui Platon legate de soarta supraviețuirii lui postume nu s-au dovedit întemeiate.

[6] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 486

În expunerea de mai sus, am încercat să schiţăm paşii fireşti de urmat în analiza şi interpretarea unor texte platoniciene. Considerentele de mai sus ţin de ceea ce numim **hermeneutica raţională** a lui Platon. Înainte de a discuta de cealaltă latură a hermeneuticii lui Platon, anume despre **dimensiunea mistică**, vom face un pas înapoi pentru a arunca câteva lumini asupra vieţii exterioare a unui cărturar grec. Nu este lipsit de importanţă a vorbi şi despre **condiţiile exterioare ale creaţiei pentru omul grec**.

Mereu m-am întrebat cum exista un grec „cultural", cum citea, cum scria, care îi erau tabieturile de a gândi, cum se mobiliza, cât timp medita. Am fost curios totodată care era mediul de studiu al unui grec, de câtă interiorizare avea nevoie, de câtă tăcere, de câtă liniște în jur, de câtă fericire în suflet. Grecii mâncau întinși pe paturi, spijinindu-se într-un cot, obicei incomod și moleșitor, ni se pare nouă astăzi. Dar oare grecii cum scriau? Mă gândesc la Noica, filozoful de la Păltiniș, care neavând o masă de lucru, scria pe genunchi, în pat, într-o cămăruță mizeră și înghesuită. Oare grecii cum scriau, care erau condițiile preliminare creației pentru un grec? Aveau nevoie de o încăpere retrasă, de un timp nedeterminat de izolare?

Dacă ar fi să fim de acord cu Emil Cioran că existența paradisiacă este cea de parazit, atunci Atena antică pare să fie însăși paradisul, sau măcar o prelungire terestră a acestuia. Atunci când oamenii au fost alungați din Paradis, Iahve i-a poruncit lui Adam: *"În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care eşti luat [...]"* Dacă ar fi să-i invidiez pe greci pentru ceva, în primul rând îi invidiez pentru **bucuria de a avea tot timpul al lor.**

Știam de mult că atenienii aveau sclavi, dar, cu toate astea nu conștientizasem, că datorită acestei nedreptăți, imoralități, indiferent cum vrem să-i spunem, ei nu trebuiau să muncească. Un atenian înstărit avea, în mod normal, în jurul la cincizeci de sclavi, în timp ce un atenian obișnuit avea totuși și acesta vreo zece: bucătarul, pedagogul, sclavii care munceau lotul de pământ sau femeile care dereticau. Până și cinicul Diogene, cel care trăia în butoi, considerând o degradare a omului tot ce nu este de strictă necesitate, până și acesta avea un sclav care până la urmă îi va fugi. ”*Fiind sfătuit să-și urmărească pe sclavul său care fugise, el răspunse: Ar fi ridicol ca Manes să poată trăi fără Diogene, iar Diogene să nu poată trăi fără Manes.*”[7]

Grecii disprețuiau munca. Dacă lacedemonienii trăiau din venitul pământului lor care era lucrat de hiloți și nu munceau deloc, la atenieni exista totuşi o lege de la Solon care pedepsea trândăvia. Totuși ”*adevărul este că munca manuală era în ochii grecilor o activitate inferioară, nedemnă de un om liber. Platon şi Aristotel consideră că fabricarea (poiesis) unui obiect oarecare şi chiar crearea unei opere de artă sunt îndeletniciri de mâna a doua; înțeleptul nu trebuie să se ocupe decît de praxis şi de theoria, adică, pe de o parte, de treburile politice şi de conducerea statului, pe de alta de, studiul filosofiei.*”[8]

---

[7] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Polirom, 2001, p. 206

[8] Flacelière Robert, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, Eminescu, 1976, p. 72

Am spus anterior că ne interesează detaliile legate de existența culturală a grecilor, despre cum anume gândeau și scriau aceștia, de câtă nevoie de liniște și izolare aveau pentru a scrie. Recunoaștem deschis, încă nu avem în minte imaginea unei zile de lucru a unui *intelectual* grec, deși, ne-am dori-o mai mult decât orice. Cum arăta camera de studiu a unui *intelectual* grec, cum arăta mediul lui de studiu, dacă se plimba prin cameră sau nu, cât timp trebuia să rămână izolat preliminar creației. Sunt întrebări care ne frământă.

Despre bucuria singurătății*:* nu știu dacă grecii au cunoscut mitul modern al intelectualului izolat în turnul său de fildeș și rupt de realitatea exterioară și pierdut în abstracții deși circulau destule anecdote pe seama filozofilor cu capul în nori. Pe Socrate nu ni-l putem închipui departe de lume, departe de piața publică unde-i plăcea să discute cu oamenii. Dar sociabilul Socrate, cel ce se afla mereu în preajma oamenilor, avea și capacitatea de a se izola complet, de a se retrage în sine însuși, în eul său cel mai profund. Și e vorba de episodul din Banchet, în care Socrate, prins de o idee, uită că este așteptat și rămâne pironit într-un loc, până își lămurește problema care îl frământa. La fel, circula pe seama lui bizara poveste că ar fi rămas pironit într-un loc de la răsăritul soarelui și până a doua zi la aceeași oră, cugetând nu se știe la ce anume. Socrate este cel care a coborât filozofia în piața publică, iar Platon va fi cel care o va înălța în cer. Platon, spre deosebire de Socrate, nu are aceeași disponibilitate spre socializare.

El spusese doar în Republica sa că filozoful este un om căzut printre fiare. Iar în Scrisoarea a VII-a, criticând obiceiurile de la curtea tiranului Dionysos, el se plânge că nimeni nu mănâncă sau nu doarme singur. După bucuria singurătății, imediat dedusă din aceasta este: **bucuria tăcerii**. Probabil că și Platon în Academia sa aplica regula pitagoreică a tăcerii.

R.Flacelière a realizat un sugestiv şi detaliat portret asupra gospodăriilor greceşti. Majoritatea caselor ateniene erau mici, de obicei aveau un parter cu două-trei încăperi minuscule. Uneori aveau totuși și cameră la etaj la care se ajungea printr-o scară exterioră. Zidurile caselor erau din cărămidă nearsă sau din pietre lipite cu un fel de pământ umed. Ferestrele erau foarte mici, iar pe timp urât erau acoperite cu obloane opace, grecii necunoscând geamurile. După cum se vede, nu poate fi vorba de confort. Mai mult, gândindu-ne la numărul mare de sclavi dintr-o gospodărie greacă, înțelegem că nu poate fi vorba nici măcar de liniște.

Să încercăm să ne apropiem treptat de modelul paideic al acestui popor, care a stat la baza întregii culturi europene. În democratica Atena educația era lăsată în voia inițiativei particulare. Nu exista o lege care să oblige cetățenii să-și trimită copiii la școală. Nu existau nici măcar școli, în sensul pe care îl deținem noi în ziua de azi, adică niște edificii publice construite pe cheltuiala statului. Profesorul își aduna elevii în propria lui casă. Nu era o lege ca cetățenii să-și şcolarizeze copiii, însă asupra acelora care nu se ocupau și nu se preocupau de educația tinerelor vlăstare atârna oprobriul public.

Socrate, se știe, a fost acuzat că strică și corupe tineretul. Și o asemenea acuzație a părut să fie foarte gravă unui popor preocupat ca tinerii să devină cât mai buni și cât mai virtuoși.

Micul atenian era condus la școală de pedagog. Acesta era un sclav care îl însoțea peste tot, purtându-i de grijă. Îl însoțea la școală, purtându-i tăbliţele cerate de scris și stilul, iar în timpul orelor asista și el, pentru ca acasă să poată juca rolul de meditator. Dascălii, „ […] *după ce i-au învățat literele și sunt în stare să înțeleagă cuvintele scrise așa ca mai-înainte pe cele rostite, îi pun să citească, în bănci, poemele poeților buni și îi silesc să le învețe pe de rost, căci în ele sunt multe sfaturi bune, multe deslușiri, îndemnuri și elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel încât copilul silitor să-i imite și să se străduiască să devină asemenea lor.*”[9] aflăm din dialogul Protagoras (325e) a lui Platon.

Se pare că oricine se putea decreta profesor, fără să i se solicite nicio diplomă, constată R.Flacelière[10]. Singura cerință era ca el să aibă o imagine bună, iar moralitatea lui să fie mai presus de orice îndoială. Profesorii stăteau pe niște scaune cu spătar, în timp ce elevii și pedagogii ședeau pe niște scaune simple, fără spătar. Nu existau mese pe care să se scrie, căci, tăbliţele cerate fiind rigide, se scria pe genunchi. Copilul învăța mai întâi să citească și apoi să scrie.

[9] Platon, *Opere complete I* , Humanitas , 2001, p. 523

[10] vezi capitolul IV din Robert Flacelière, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, Eminescu, 1976

Era destul de dificil și pentru faptul că grecii vechi nu foloseau semne de punctuație, și, mai mult, nici măcar nu lăsau spații între cuvinte. Copiii citeau cu glas tare. Se pare că grecii nu citeau niciodată în gând, fie citeau ei cu glas tare, fie puneau un sclav să facă acest lucru pentru ei.

După ce deprindea literele, elevul era pus să scrie. Profesorul scria ușor literele pe tablița ceruită, iar elevul scria peste modelul arătat cu stilul, un fel de băț ascuțit la un capăt ca să poată zgâria tăblița ceruită. Se mai scria și pe foi de papirus cu cerneală,iar acestea se puteau rula. Aceasta era preparată de profesor și de unul din ajutoarele sale, iar în loc de stilou se folosea o trestie ascuțită și despicată pe mijloc.

Despre bucuria de a învăța și a scrie: Phaidros ascultă discursul lui Lysias, pune întrebări lămurindu-și anumite aspecte, îl repetă de câteva ori, apoi, dă o raită în afara zidurilor cetății pentru a-l exersa repetându-l: *„Însă lui Phaidros, nici asta nu i-a fost de ajuns: luând sulul pe care era scris discursul, el a parcurs din nou acele părţi pe care dorea cel mai mult să le revadă, apoi, istovit de această îndeletnicire şi sătul de locul pe care de cu ziuă stătuse întruna, a plecat să dea o raită, şi-mi pare – pe Câine! că dacă nu e prea lung, el ştie acum discursul pe de rost. Iar dacă a plecat să se plimbe în afara cetăţii, el a făcut-o cu gândul de a-l exersa recitindu-l.”*[11] (228a)

[11] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 418

Phaidros a refuzat să-i povestească lui Socrate discursul lui Lysis: *„Cum adică, prea bunul meu Socrate? Crezi că eu, un nepriceput, aş putea povesti, din ce mi-a rămas mie în minte şi fără să-l fac de râs pe autorul ei, o operă care lui Lysias, cel mai înzestrat scriitor din zilele noastre, i-a cerut atâta amar de vreme şi de studiu?”*[12] (Phaidros,228a)

Observaseră și grecii că expunerea orală este inferioară celei scrise așa că grecii își lucrau destul de mult textele, rescriindu-le de mai multe ori și pieptănându-le exprimarea. Nici Platon nu era străin de această tehnică, deși are cuvinte de dispreț despre ea: *„În schimb celui ce nu cunoaşte nimica mai de preţ decît ce a compus ori scris şi care stă ceasuri în şir sucindu-şi opera şi răsucind-o, tot lipind şi tot ştergînd, acestuia oare nu pe drept cuvînt îi vei zice poet, autor de discursuri, sau de legi?”*[13](Phaidros, 289e) Platon nu critică însă artificiile retorice, ci doar pe cei care, fără a avea destulă profunzime filozofică, își cheltuie eforturile doar pentru a șlefui forma exterioară, nețiând seama de mediocritatea lor interioară, ceea ce face ca eforturile lor să fie vane și sterile.

[12] Platon*, Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 418
[13] Platon, *Op. cit.,* p. 491

HERMENEUTICA MISTICĂ

Se vorbește mereu la Platon despre așa-numita **dilemă a artistului care acuză și respinge arta**. Iată, observă A.Cornea „[...] *marele paradox al lui Platon: un excepţional scriitor care, în acelaşi timp, denunţă, cu ferocitate aproape, literatura şi poezia.*”[14] *„Totul porneşte*, spune Cornea, *de la împrejurarea că Platon pare a se contrazice în chip flagrant, chiar dacă uneori implicit: pe de-o parte, el este un foarte mare scriitor, capabil de toate rafinamentele scrisului artistic şi literar, autorul unei opere scrise de dimensiuni considerabile chiar şi cantitativ, ceea ce presupune o atitudine pozitivă faţă de scris. Pe de altă parte, rămân pasajele explicit critice la adresa valorii scrisului, în Phaidros, 275a şi în continuare şi în Scrisoarea a VII-a 341c şi 344c.*”[15].

Comentatorii preocupaţi de *dilema artistului ce recuză arta* (Cornea și Posescu dintre autorii români), fac mereu referire la fragmentul **341c** din *Scrisoarea a VII-a* a lui Platon, pentru că, spun ei, iată cât de evident se contrazice Platon. Acest fragment, consideră Cornea, este punctul cel mai sensibil în problema antinomiilor platonice asupra scrisului:

[14] A. Cornea, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p. 35
[15] Cornea, *Op. cit.,* p. 104

„s-a pus mereu şi se pune în continuare întrebarea: ce semnificaţie are pentru o înţelegere adecvată a operei lui Platon, afirmaţia acestuia din Scrisoarea VII – care, nota bene, este o scriere autobiografică: <În legătură cu aceste chestiuni [filozofia, marile probleme metafizice – n.A.C.] nu există şi nu va exista niciodată o lucrare a mea (syngramma>)?"[16]

Ni se pare cel puțin ciudat, că fragmentul **341c** este exploatat de mai mulți comentatori pentru a justifica teza inutilității scrisului, când de fapt, acest fragment spune cu totul altceva. Pentru a lămuri această dilemă în care cad de obicei comentatorii vom cita în continuare fragmentul 341c în întregime, după care îl vom explica, folosind în acest scop observațiile unui metafizician român de secol XX și trăirile unui mistic grec din secolul III, sperând să nu mai rămână nici un semn de întrebare asupra acestui fragment:

„Indiferent ce reproşuri îmi vor fi aduse în critica ce mi se face, acum şi pe viitor, în ce priveşte problemele care mă preocupă, indiferent dacă criticii mei mi-au fost discipoli sau aparţin altor cercuri, dacă sunt ei înşişi autori ai unor teorii filozofice, rămân la convingerea că asemenea persoane nu au dreptul, nici căderea să se pronunţe asupra teoriei pe care o dezvolt eu. Ea nu poate fi tratată aşa cum se procedează cu alte ştiinţe. În ce mă priveşte, referitor la temele în chestiune, până azi nu există o expunere în scris, nici nu va exista cândva. Se poate cel mult spune că, dintr-o dată, după un îndelung contact şi o neîntreruptă conviețuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o

[16] A. Cornea, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p. 105

luminiță. La rândul ei, lumina de aici se hrănește. În plus, sunt conștient că, atunci când astfel de învățături ar fi predate și formulate în scris de mine, ele ar deveni mai ușor de înțeles. Mai presus de orice, mare grijă îmi produce o expunere viciată. Dacă aș fi fost sigur că asemenea învățături sunt accesibile unui public mai larg, prin prelegeri sau prin multiplicare scrisă, ce măreață sarcină mi-ar fi rezervat viața! Printr-un asemenea tratat, aș fi putut aduce omenirii un imens serviciu, dezvăluind esența lucrurilor."[17]

Să reluăm punct cu punct acest fragment. Despre ce este vorba?

Concret, Platon spune că nu a scris un tratat care să dezvăluie „*esența lucrurilor*". Printr-un astfel de tratat, dacă l-ar fi scris, ar fi adus omenirii un mare serviciu – din păcate însă nu a reuşit să-l scrie. Platon nu zice că nu a scris nimic despre filozofie (așa cum au susținut unii naivi, crezând că Platon a fost doar un scrib al lui Socrate) şi nici nu spune că nu ar fi scris despre problemele metafizicii (a scris și încă destul, căci cu excepţia dialogurilor etice din tinereţe, restul din Platon e metafizică).

Acest tratat despre „esenţa lucrurilor" pe care filozoful grec nu l-a scris şi nici nu are de gând să-l scrie, pare să fie mai important decât tot ce a scris anterior Platon. Dar dacă e atât de important acest tratat, totuşi de ce nu intenţionează a-l scrie?

---

[17] Platon, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, trad. Adelina Piatkowsky, pp. 124-125

Pentru că – spune Platon – se teme de o expunere viciată. Platon se află în situaţia prizonierului din peşteră, care, după ce a fost eliberat şi a contemplat domeniul inteligibil, trebuie să se întoarcă în peşteră şi să comunice celorlalţi prizonieri Adevărul. Însă experiențele metafizice ultime sunt în zona indicibilului, și despre ele nu se poate nici scrie, nici vorbi cu uşurinţă. Cel care a contemplat Adevărul va avea imense dificultăţi a-i smulge pe ceilalţi prizonieri din bezna în care trăiesc. Aceştia, nu doar că vor râde de cel venit să-i elibereze, ba chiar vor dori să-l ucidă. (Republica, 517a)

Putem să înțelegem mai bine ce spune Platon, dacă aruncăm o privire înspre cursul de metafizică a lui Nae Ionescu. Scopul ultim al metaficii lui N. Ionescu este cunoașterea esenței obiectului prin trăire care : *„este un fel de fuziune, de contopire, care se efectuează între subiectul care trebuie să cunoască şi obiectul care trebuie să fie cunoscut."*[18] Există, observa Nae Ionescu, două metode sau drumuri ce duc spre metafizică. Prima cale, nepotrivită spiritului răsăritean, este activitatea sau creaţia. Creaţia *„nu corespunde structurii noastre spirituale."*[19] Celălalt drum este cel al contemplaţiei, înţeleasă ca trăire sau mistică. Mistica reprezintă cunoaşterea obiectului rezultată în urma unirii subiectului cu obiectul.

[18] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, 1995, p. 100
[19] Ionescu, *Op. cit.,* p. 115

Această cunoaştere este traductibilă în limbaj conceptual, dar numai într-un mod aproximativ, existând discrepanţă între descrierea prin expresie şi trăirea efectivă a fenomenului: *„niciodată un mistic nu va fi satisfăcut cu exprimarea activităţii lui. De aceea, toată literatura mistică, reprezentând rezultatele unui proces special de cunoaştere, întrebuinţează formule simbolice, ceea ce face ca un text mistic să fie foarte greu de citit.”*[20] *„Limbajul mistic este, într-o oarecare măsură, de aceeaşi natură cu limbajul poetic, nu pentru că aşa vor misticii, ci pentru că starea în care un mistic trăieşte această realitate este o stare de exaltaţie, analoagă stării de inspiraţie poetică.”*[21]

Aceste ultime rânduri cuprind explicația întrebării de ce Platon nu a scris acel tratat despre esența lucrurilor. Nu pentru că ar fi avut vreo problemă cu arta scrisului, ci pentru că experiențele metafizice ultime sunt incomunicabile conceptual și discursiv. Așadar, acest fragment nu are nicio legătură cu dilema artistului ce recuză arta, cum a numit-o Andrei Cornea, care înțelege într-un mod cu totul superficial acest fragment.

Despre imposibilitatea comunicării discursive a revelațiilor metafizice ultime vorbește și **Plotin**, marele maestru al experienţelor metafizice ultime, în următorul fragment, remarcat de P.Hadot: „*Căci, deşi sufletul a cercetat, rând pe rând, toate adevărurile, totuşi, dacă vrem ca el să le exprime şi să le articuleze discursiv, el fuge de aceste adevăruri la care suntem părtaşi, pentru că gândirea discursivă, dacă vrea să exprime ceva, trebuie să perceapă lucrurile pe rând, unul câte unul.*”[22]

---

[20] Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Humanitas, 1995, p. 147

[21] Ionescu, *Op. cit*., p. 167

[22] Plotin, *Enneade*, V 3, 17, 15, apud. P. Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, 1998, p. 41

Aşadar, fragmentul **341c** din *Scrisoarea a VII-a*, vorbeşte despre cu totul altceva decât despre ceea ce văd îndeobşte comentatorii. Desigur că scrisul este un instrument insuficient în a reda revelaţiile contemplaţiei directe a Adevărului, dar cu toate limitele acestui instrument, fără el nu ar putea supravieţui nici măcar „expunerea viciată", de care Platon se teme atât de mult. Din fericire pentru noi, Platon şi-a învins uneori teama de a expune în mod inadecvat Adevărul transmiţându-ne splendide mituri şi alegorii, probabil tot expuneri viciate şi ele, dar pline de adânci subînţelesuri.

Fragmentul 341c din *Scrisoarea a VII-a* conţine în plus un element de o importanţă memorabilă, pe baza căruia se întemeiează nevoia unei **hermeneutici mistice** aplicată lucrărilor platonice: „*Se poate cel mult spune că, dintr-o dată, după un îndelung contact şi o neîntreruptă convieţuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o luminiţă. La rândul ei, lumina de aici se hrăneşte."(341c)*

Fragmentul de mai sus trebuie coroborat cu fragmentul cuprins între **313e** şi **314b** din *Scrisoarea a II-a*: „*Într-adevăr, pentru gloată bănuiesc că nu există învăţături mai neroade decât acestea, cum, pe de altă parte, pentru lumea cultă, dotată, nu există ceva mai de preţ, demn să stârnească entuziasmul. Cele deseori repetate cu glas tare, percepute de auz, fie şi ani de-a rândul, cu atenţia încordată, sunt întocmai aurului care se poleieşte cu multă artă. Şi iată, minunea acestui efort dă roade. Crede-mă.*

Există unii auditori ai acestor învăţături, şi nu puţini la număr, capabili să reţină ceea ce învaţă şi să mediteze, supunând totul unui examen critic al propriei lor judecăţi. Unii au şi îmbătrânit; la întrunirile noastre, vin de aproape treizeci de ani; aceştia sunt la ora actuală pe deplin în stare să-şi spună lor înşişi că ceea ce odinioară li se părea incredibil acum a devenit demn de toată încrederea, foarte limpede [...]"[23]

Aşadar, pentru a reconstitui metafizica lui Platon avem în primul rând nevoie de *hermeneutică logico-raţională*. În al doilea rând, avem nevoie de o *hermeneutică mistică*, dar dificultăţile acestui demers par insurmontabile. Cei care au înţeles învăţăturile lui Platon au parcurs un drum pe care nu-l putem urma, şi-abia vag îl putem reconstitui. Condiţiile preliminare pentru accesul la Adevărul metafizicii lui Platon sunt veritabile exerciţii spirituale cu totul nepotrivite omului modern. Dincolo de nevoia reală a unei hermeneutici mistice pentru a înţelege teoriile lui Platon, acest tip de analiză este aproape imposibil de pus în practică iar lucrarea noastră se va mulţumi să se folosească doar de hermeneutica logico-raţională.

Un alt fragment adus în discuție de adepții tezei (Cornea, Posescu dintre autorii români) despre negarea valorii scrisului de către Platon este fragmentul din **Phaidros 275a**:

[23] Platon, *Scrisori*, Ed. Humanitas, 1997, trad. Adelina Piatkowsky, pp. 39-40

„Priveşte, rege, ştiinţa aceasta îi va face pe egipteni mai înţelepţi şi mai cu ţinere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al neştiinţei". La care regele a răspuns: „Preapricepute meşter Theuth, unul e chemat să nască arte, altul să judece cît anume dintr-însele e păgubitor sau de folos pentru cei ce se vor sluji de ele. […] Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele celor care-1 vor deprinde, lenevindu-le ţinerea de minte ; punîndu-şi credinţa în scris, oamenii îşi vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, şi nu dinlăuntru, prin caznă proprie. […] Cît despre înţelepciune, învăţăceilor tăi tu nu le dai decît una părelnică, şi nicidecum pe cea adevărată. După ce cu ajutorul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărţi, dar fără să fi primit adevărata învăţătură, ei vor socoti că sînt înţelepţi nevoie mare, cînd de fapt cei mai mulţi n-au nici măcar un gînd care să fie al lor. "[24]

Dacă citim fără prejudecăți acest fragment, găsim în el cu totul altceva decât teza mult trâmbițată că Platon susține cum că scrisul e complet inutil, iar când nu e complet inutil, oricum e mai mult un rău decât un bine. Acest fragment nu face decât să prescrie limitele utilizării scrisului. Scrisul nu ne învață să gândim, că nu e treaba scrisului să ne învețe asta, dar, odată ce anumite idei sunt descoperite, scrisul devine foarte util pentru înregistrarea şi imortalizarea lor. Să spui unde se poate folosi un lucru, care sunt limitele utilizării lui nu înseamnă să discreditezi acel lucru. Teza inutilităţii scrisului provine dintr-o privire extrem de superficială asupra textelor platonice.

[24] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 485

Judecata lui Posescu, când susține că pentru Platon cărțile sunt dăunătoare spiritului, este hilară: „*Adversar înverşunat, ca şi Socrate, al incompetenţei şi diletantismului, Platon nu credea totuşi că remediul lor ar fi învăţătura din cărţi. Încrederea şi stima de care se bucură cărţile în ochii oamenilor îi lipseau. Era, dimpotrivă, convins că ştiinţa falsă a cărţilor poate dăuna spiritului. Aşa încît, după el, mult lăudatul meşteşug al scrisului, care asigură întocmirea şi folosirea cărţilor, ar fi pentru oameni mai mult un rău decît un bine."*[25] [sic] Posescu trece cu vederea că Platon a plătit 100 de mine (circa 43 kg de aur) pentru a achiziționa câteva cărți pitagoreice, care i-ar fi influențat dialogul Timaios.

Uneori însă, revenindu-i spiritul critic, Posescu observă paradoxul evident ca un filozof ce nu crede în scris, să scrie totuşi atât de mult: „*Cu toate aceste decisive rezerve faţă de litera scrisă, exprimate adesea de către personajele Dialogurilor sale, Platon este totuşi autorul unui număr impresionant de scrieri.*"[26] Dar observarea aceastei neconcordanţe, nu-l intrigă prea mult pe Posescu încât să înţeleagă cu adevărat poziţia lui Platon vis-à-vis de utilitatea reală a scrisului.

[25] Posescu, *Platon.Filozofia dialogurilor*, Ed. Științifică, 1971, p.68
[26] Posescu, *Op. cit.*, p. 70

Aşa cum am observat anterior, pentru Platon scrisul nu este nici bun nici rău în esenţa lui, doar că în anumite circumstanţe este folosit în mod adecvat, în altele nu. Revelator este şi următorul fragment din Phaidros: „ *[...] în timp ce despre faptul de a scrie, dacă e potrivit sau nu s-o faci, în ce condiţii scrisul este bun şi în care anume e nepotrivit, — deci despre acestea toate ne-a rămas încă să vorbim.*”[27] (274b)

Atunci ce rost are scrisul şi mai ales când scrisul este un bine? De ce să complicăm și să dublăm imaginea simplă, luminoasă și nefalsificată a lumii cu reprezentări discursive iluzorii, imitații de gradul doi, după cum le numea Platon. Pentru că, deşi scrisul doar imită Adevărul pe care nu-l poate niciodată reda fidel, el reprezintă totuşi şansa la nemurire a acestui Adevăr revelat. Platon observa lucid că scrisul, creațiile se nasc din dragoste, din dragoste de nemurire: *„ ...fiinţa muritoare se străduieşte pe cât cu putinţă să existe de-a pururea, adică să devie nemuritoare. Şi singurul mijloc ce-i stă la îndemână este procreaţia.”*[28] (Banchetul, 207d) Iar procreația poate fi în carne sau în duh. Scrisul este procreația în duh la care ne împinge setea de nemurire aflăm din *Banchet*.

[27] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 484
[28] Platon, *Banchetul*, Ed. Mondero, 2001, p. 131

Scrisul se naşte aşadar din dorinţa de nemurire. Dorinţa este însoţită de un sentiment: de melancolie. Nici un autor nu ştie până la urmă ce-i va supravieţui din spirit după moartea sa. Nu trebuie să confundăm unele rânduri melancolice ale lui Platon cu o negare a valorii scrisului. Platon nici măcar nu ar fi putut scăpa de acest sentiment, încât, după cum observa şi C.Bădiliță, „ *...melancolia este o boală tot atât de universală și de permanentă ca și ființa umană. E boala însăși a ființei umane rupte din starea de plenitudine originară, paradisiacă.*”[29]

Aşadar, scrisul nu doar că este un bine, ci este chiar cel mai mare bine dat muritorilor, singura cale prin care ceva din spiritul lor le poate supravieţui după moarte. Trecând peste deformările şi neînţelegerile suferite de textelor platonice, sperăm că am reuşit să surprindem în genere atitudinea veritabilă a lui Platon faţă de scris. Mai rămâne să discutăm fragmentele din care se desprinde relația **specială** dintre Platon, poezie și poeți. Dar despre astea vom discuta în capitolul *Misterul alungării poeților din cetatea lui Platon*.

[29] Cristian Bădiliță, *Sacru și melancolie*, Editura Amacord, 1997, pp. 161-162

INTERPRETARI ALE LUI PLATON ÎN SPAŢIUL CULTURII ROMÂNE

M-am mirat foarte mult în urma observării deficiențelor înțelegerii lui Platon de către doi dintre cei mai remarcabili clasiciști români, și anume Constantin Noica și Andrei Cornea. Și nu e vorba de o înțelegere eronată în chestiuni secundare, unde anumite imprecizii pot fi tolerate. E vorba de erori în însăși esența platonismului. Noi am plecat de la teza unanim acceptată că Teoria Ideilor este axul central al filozofiei lui Platon, motivul fundamental, permanent reluat şi detaliat al gândirii acestuia. Și am rămas surprinși că nici măcar asupra acestui punct central nu există consens, ci diverse opinii, care mai de care mai fanteziste. Am adunat în cele ce urmează urmele întâlnirii dintre cei mai importanţi platonişti români şi acest ax central al filozofiei lui Platon.

Ce se întâmplă atunci când nu se foloseşte o hermeneutică riguroasă? De pildă, să urmărim rezultatele a doi dintre cei mai cunoscuţi autori în domeniul filosofiei lui Platon: **Constantin Noica** şi **Andrei Cornea**. Andrei Cornea vorbește, ca de altfel majoritatea comentatorilor de două teorii ale Ideilor, de o ruptură marcată de dialogul Parmenide. Constantin Noica susţine că de fapt ideile sunt valori. Aşa cum se poate vedea din capitolul patru al tezei noastre, chiar înainte de momentul Parmenide, există nu mai puţin de patru teorii diferite despre Idee. Şi totodată nu există nicio argumentaţie prin care să se poată susţină că Ideile sunt valori.

Noica spunea că dintr-un filozof rămâne ceea ce se poate povesti. Heidegger, de pildă, observa Noica, nu se poate povesti, de aceea este o fundătură „*te dezvaţă de tot, dar nu te învaţă nimic*". Întrebăm atunci: Ce rămâne din studiile greceşti ale lui Noica? Rămâne, răspundem cu toată siguranţa, rămâne în primul rând, ceea ce Noica povesteşte despre greci lui Pleşu şi Liiceanu. Esenţa a ceea ce a înţeles Noica din platonism se găseşte de aceea în Jurnalul de la Păltiniş. Erudiţia stufoasă pe care şi-o păstrează un filosof în sertar, sau pe care şi-o etalează când scrie articolaşe savante nu convinge pe nimeni. Doar ceea ce a fost asimilat contează, iar ceea ce a fost asimilat se poate povesti, ceea ce a fost asimilat un filosof poartă tot timpul cu el. Andrei Cornea observa într-una din cărţile sale că un filosof e dominat de câte o idee unică, dobândită iraţional şi că tot demersul său constă în încercarea ca acea idee să pară la sfârşit că a fost dedusă silogistic din premise. Tot materialul adunat este adunat cu scopul ascuns de a justifica o idee obţinută dinainte.

În acelaşi mod, extinzând teoria lui A.Cornea, putem spune că atunci când este citit un filosof, în centrul conştiinţei cititorului vor pătrunde câteva idei, iar ritualul comentariului constă în dichisirea cu erudiţie multă a acestor idei. Dar după un timp, dichiseala erudită este uitată şi rămân doar cele câteva idei ce constituie esenţa a ceea ce s-a înţeles dintr-un autor. Esenţa a ceea ce a înţeles Noica din Platon e redată în *Jurnalul* lui Liiceanu.

„*De Platon m-am putut apropia, l-am putut anexa cultural, l-am putut clinti în fiinţa textului lui şi interpreta botezîndu-l cum am vrut, cu numele lui Lysis de pildă, aproape în răspăr cu tradiţia comentatorilor care, de cele mai multe ori, consideră dialogul acesta apocrif, subordonîndu-l oricum Banchetului, în timp ce eu deduc Banchetul din Lysis.*”[30]

În acest fragment se găseşte sămânţa ideii pe care Noica îşi întemeiază înţelegerea platonismului. Dar Noica, plecând de la un dialog de tinereţe, face o generalizare nepermisă crezând că Ideile lui Platon sunt valori. Noica neagă faptul banal că gândirea lui Platon putea să evolueze.

„*Dacă îl înţelegi pe Platon în sensul unei transcendenţe a Ideilor, atunci o interpretare atît de grosolană nu ar putea să explice răsunetul milenar al platonismului. Dar nu numai atît: o asemenea înţelegere mi se pare absolut aberantă. În Platon, Ideile sînt de fapt valori. Or, cum poţi spune despre curaj de pildă, în Laches, că are o subzistenţă transcendentă? Sau «prietenia» : în fiecare prieten este o Philia pe care o adeverim cu fiecare din noi şi în orizontul căreia trăim. Elementul, cu ajutorul căruia înţeleg şi Ideea, este realitatea care se distribuie fără să se împartă, ca lumina soarelui, ca un cîntec, ca o valoare. Prietenia, deşi o consumăm cu toţii, nu o regăsim oricînd intactă? Ideile sînt deci realităţi mai puternice decît noi, care au o subzistenţă fără consistenţă. Trebuie deci să te plimbi delicat prin Platon: Ideile sînt detectabile într-o fiinţă de-a doua instanţă şi cu un limbaj de-a doua instanţă,*

[30] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Humanitas, 1991, p. 36

la care Aristotel nu avea acces, de vreme ce se întreba prosteşte de ce e nevoie să dublezi realităţile cu Idei (entia non sunt multiplicanda), lăsînd să se înţeleagă că platonismul e o complicaţie inutilă, cam în genul celei în care vrînd să numeri oile dintr-o turmă, numeri picioarele şi împarţi la patru. Ideile nu sînt aşa decît dacă le înţelegi în transcendent, dar încetează să fie astfel dacă le înţelegi ca realităţi care se distribuie fără să se împartă. Cu excepţia lui Augustin, toţi ceilalţi Părinţi l-au înţeles pe Platon prost, ca ontolog al separaţiei, lucru într-un fel firesc."[31]

Într-adevăr, în dialogul Lysis, ca de altfel şi în majoritatea dialogurilor de tinereţe, metafizica este mai mult absentă. Abia dacă găsim nişte vagi aluzii care ne pot duce cu gândul la o separaţie a Ideilor de lumea reală. Dar mai târziu, începând cu dialogul Phaidon, separaţia Ideilor este evidentă. Lumea Ideilor, a spus Noica, este separată de lumea reală, datorită faptului că Platon a fost adaptat la imperativele teologiei. În fond, Noica nu are înţelegere pentru metafizică. Însă filosofia, în toate marile ei momente, observau atât Nae Ionescu cât şi Lucian Blaga, filosofia se confundă cu metafizica. Ideea unei lumi ideale nu este nostalgia doar a teologilor ci şi a tuturor marilor filosofi (Platon, Parmenide, Plotin, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling), iar Noica, atunci când susţine că Ideile sunt de fapt valori îngustează nepermis nişte conotaţii mult mai complexe, greşind grav după părerea noastră.

[31] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Humanitas, 1991, pp. 97-98

Un alt autor care ratează după părerea noastră esența platonismului este Andrei Cornea. Acesta nici măcar nu consideră că metafizica este axul principal al gândirii filozofului grec. La baza platonismului nu se află o idee, ci un sentiment, susţine acesta, iar omul este o fiinţă raţională pentru că are intuiţii iraţionale pe care încearcă să le justifice raţional.

Cornea refuză să creadă că la baza unei gândiri filozofice se găsesc anumite idei. La originea ideilor oricărui filozof se află un sentiment, susţine el. De pildă, tema lui Augustin e dată de propria incontinenţă iar la Descartes tema este sentimentul de protecţie adus de singurătate. Numai că filozoful încearcă să-şi camufleze tema şi să o prezinte ca ceva dedus raţional: „*Demersul filozofiei ca raţiune justificativă începe, aşadar, printr-un act de afirmare iraţional, continua cu o aparentă, în fond falsă demonstraţie şi se încheie regăsind punctul de plecare – aşadar într-un cerc vicios.*"[32] Concluzia demersului lui A.Cornea va fi că la baza platonismului nu se află Teoria Ideilor, ci sentimentul de iubire pentru Socrate, afirmaţie cu care nu putem fi de acord: *„Tema lui Platon, exprimată la modul general şi neţinînd seama de accentele pe care ea le poate căpăta în diferitele dialoguri, este, după opinia mea, iubirea şi dorul pentru Socrate. [...] Iubirea pentru Socrate, aşadar. Ea trebuie înţeleasă la adevărata ei valoare, ca un sentiment copleşitor şi total – evident de natură homosexuală.*"[33] Totuşi, observă Cornea, teoria Ideilor este atematică, independentă de tema lui Platon.

[32] Cornea Andrei, *Platon.Filozofie şi cenzură*, p.74
[33] Cornea, *Op. cit.*, p. 76

Așadar, iată ce rezultate derizorii se obțin în lipsa unei metode adecvate de interpretare. Sperăm că hermeneutica utilizată de noi, extrasă chiar din sugestiile lui Platon și pe care am prezentat-o anterior, ne va feri de astfel de abordări eronate.

Plecând de la observaţia că nu putem fi de acord cu interpretarea lui Contantin Noica şi nici cu analiza lui Andrei Cornea, trebuie să recunoaştem însă că există în spaţiul culturii române şi rezultate pozitive, pe care ne-am permis să le urmăm. Nu facem niciun secret din faptul că lucrarea la care ne-am raportat în permanenţă şi pe care am urmat-o ca pe un model metodologic este *Filosofia în Grecia veche* a maestrului Gheorghe Vlăduţescu. Între paginile 254 şi 282 din lucrarea amintită[34] se află cea mai clară şi mai precisă prezentare a filozofiei platonice din spaţiul românesc, accentul punându-se, aşa cum este şi normal pe Teoria Formelor sau a Ideilor. Între pp. 282-304 se află texte platoniciene obligatorii pentru orice discuţie asupra metafizicii lui Platon.

Lucrarea noastră se doreşte a fi o aprofundare şi o extindere a prezentării filozofiei platonice făcută în lucrarea *Filosofia în Grecia veche.* Din această lucrare, am preluat necesitatea ca orice analiză pertinentă să se raporteze în permanenţă la textul autorului avut în discuţie.

[34] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche,* Editura Albatros, 1984

Aşa că textele esenţiale pentru Teoria Ideilor au fost citate toate în originalul elin. Observând diferenţe, deloc neglijabile, între traducerile pe care le-am frecventat, am decis, ca mai important decât a prefera şi utiliza o traducere sau alta, este faptul de a prezenta măcar cele mai importante traduceri realizate în ultimele două veacuri. Uneori, când traducerile existente nu ne-au mulţumit, am încercat transpuneri proprii. Dincolo de anumite păreri la care uneori am ajuns, ce pot fi acceptate sau respinse, fără ca acest lucru să conteze prea mult, teza noastră îşi propunere să fie o lucrare deschisă[35], care să poată fi utilizată cu folos, ca punct de plecare, de viitori comentatori ai operei platoniciene.

[35] asemeni lucrării *Filosofia în Grecia veche*, de unde am preluat şi extins capitolul dedicat lui Platon

CAPITOLUL I
NAŞTEREA METAFIZICII LUI PLATON LAHES, EUTHYPHRON, HIPPIAS MAIOR, MENON

Introducerea lucrării noastre a încercat să răspundă la întrebarea cum trebuie citit şi interpretat Platon. Şi am descoperit o hermeneutică *personală* a lui Platon camuflată în textele dialogurilor. Am extras, punct cu punct, regulile acestei teorii de interpretare, fiind încredinţaţi că astfel vom obţine cele mai bune rezultate. Deocamdată, să ne concentrăm atenţia asupra primelor două reguli:

a) În primul rând trebuie să precizăm clar subiectul cercetării. Însuşi Platon ne-o solicită: „ *În orice lucru, copilul meu, despre care îţi propui să ai o dreaptă judecată, există un singur început adevărat:* ***trebuie să ştii despre ce anume judeci, altminteri, în toate privinţele, te înşeli negreşit*** .”[1] (Phaidros, 237c)
b) Următorul pas este studierea amănunțită a dialogurilor, adunând și grupând toate fragmentele ce au legătură cu tema cercetată „***să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot*** *[...]”* [2] (Phaidros, 265d).

[1] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 430
[2] Platon*, Op. cit.,* p. 471

Subiectul cercetării noastre este faimoasa Teorie a Ideilor, ce reprezintă axul central al metafizicii lui Platon. Dar metafizica nu a început odată cu Platon. Apele tulburi, dar seducătoare ale metafizicii au mai fost sondate şi înaintea lui, de Pithagoras şi de şcoala lui, de Parmenide, ba chiar şi - dacă ar să-l credem pe Diogene Laertios - chiar şi de obscurul Epicharmos, poet născut în insula Cos care ar fi spus: „Binele este-un **lucru în sine**. Astfel, acela / Care-l învaţă şi-l ştie, bun pe dată devine."[3] (D.L. , III, 14)

Dar **influenţele** asupra gândirii lui Platon nu ne interesează, ele nu fac subiectul cercetării noastre. Suntem întru totul de acord cu afirmaţiile domnului Gheorghe Vlăduţescu că Platon reprezintă : „[...] totuşi mult mai mult, infinit mai mult decât suma, sau chiar decât sinteza, fie ea şi superioară a heraclitismului, a eleatismului, a pythagorismului şi a socratismului.

Incontestabil că, întemeietorul Academiei, plasându-se în istorie, sau, mai degrabă *plasat* în istorie, nu avea cum s-o ignore. Dar, deschis tuturor marilor direcţii, Platon n-a fost un epigon, nici platonismul fenomen aluvionar. Redus la influenţe, Platon nu ne mai spune nimic, ori nu ne mai spune *acest Platon* explicat numai prin tradiţie. În acest caz, cum s-ar mai putea justifica, sau, mai înainte, cum s-ar mai putea înţelege contemporaneitatea eternă a platonismului, faptul deci al prezenţei sale, mereu sporită, în toate timpurile care i-au urmat ? "[4]

---

[3] Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Polirom, 2001, p. 130

[4] Gh.Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Albatros, 1984, p. 255

Evitând astfel să-l reducem pe Platon la influenţele pe care le-a suferit, cum îl vom înţelege? Răspunsul vine în mod firesc: punem în paranteză influenţele pe care le-a suferit, nu pentru că nu ar fi importante, ci pentru că nu ne interesează în acest moment al cercetării noastre, şi-l reducem pe Platon la sine însuşi.

Desigur că metafizica lui Platon este amplu elaborată în perioada sa de maturitate, iar în dialogurile sale de tinereţe se discută mai mult probleme de etică. Dacă acceptăm părerea îndeobşte recunoscută că Gorgias, scris prin 391/390, este ultimul dialog socratic, ultimul dintr-un ciclu de tinereţe etic şi nemetafizic, ne întrebăm, nu putem să nu ne întrebăm, ce s-a întâmplat cu metafizica lui Platon până în acel moment. Pentru că, ne amintim, Platon avea 40 de ani când a scris Gorgias. Aşa că ne propunem să cercetăm cu maximă acribie dialogurile de tinereţe ale lui Platon, căutând orice aluzie, orice intuiţie care ar putea să aibă legătură cu desfăşurarea ulterioară a concepţiilor sale. Refuzăm categoric să credem că metafizica lui Platon se naşte abrupt şi nu în urma unor tatonări, a unor bănuieli şi intuiţii anterioare, a unor preocupări de o factură mai aparte. Ne propunem să inventariem toate textele platoniciene de tinereţe, oricât de mărunte sugestii asupra lumii Ideilor ar conţine acestea.

Pentru dialogurile de tinereţe adoptăm următoarea cronologie: Lysis, Apologia lui Socrate, Criton, Lahes, Hippias Minor, Hippias Maior, Ion, Alcibiade I, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Menexenos, Menon, Euthydemos, Gorgias.

Într-o anexă la acest capitol vom trece în revistă şi câteva fragmente aparţinând dialogurilor apocrife ale lui Platon, fragmente ce par să aibă o uşoară tangenţă cu metafizica pe cale să se nască a lui Platon. În problema extrem de controversată a ordinii în care au fost scrise dialogurile de tinereţe, am preferat o variantă mai degrabă personală, întemeiată pe o preferinţă subiectivă şi nu pe argumente irevocabile.

Lahes *sau Despre curaj*

Primele intuiţii aupra Teoriei Ideilor le găsim în ***Lahes***. Intuiţii vagi, desigur, pentru că problematica acestui dialog este una etică şi orice metafizică este absentă. Comentatorii lui Platon neglijează complet acest dialog, văzând o vagă profilare a metafizicii platonice abia în dialogul ***Euthyphron*** sau chiar mult mai târziu în ***Menon***. Şi totuşi, găsim în ***Lahes*** o vagă intuiţie, nesemnificativă poate, dar aleasa floare a metafizicii lui Platon nu putea creşte fără nişte intuiţii vagi, fără nişte seminţe răsărite timid pe ici, pe colo şi care au început să crească şi să se cristalizeze treptat.

Conţinutul acestui dialog este simplu: Lysimachos şi Melesias cer prietenilor lor Nicias şi Lahes părerea în ceea ce priveşte educaţia fiilor lor, şi mai exact dacă este bine ca ei să urmeze cariera armelor pentru a ajunge oameni cât mai desăvârşiţi. Părerile celor doi fiind împărţite, ei de declară de acord să urmeze sfatul prietenilor lor. Socrate este invitat şi el la consfătuire. Dar într-o consfătuire asupra exerciţiilor sportive, vom asculta de părerile celor mulţi sau de un bun pedotrib? întreabă Socrate (184e).

Din această întrebare rezultă imediat un principiu al autorităţii: o bună hotărâre se ia după ştiinţă şi nu după numărul celor ce judecă(184e). "*Cum ar trebui oare să ne îndrumăm cercetarea, dacă am vrea să vedem care dintre noi este specialist în exerciţii atletice*?[5]"(185b). Criteriile reies imediat: cel care le-a învăţat şi practicat cu profesori buni sau cel care învăţându-le singur poate da un exemplu al reuşitei sale, numai acela e un bun specialist şi poate fi ascultat.

Dar exerciţiile atletice nu sunt un scop în sine ci urmăresc virtutea şi desăvârşirea sufletelor. Care dintre noi, îi întreabă Socrate pe prietenii lui, este specialist în îngrijirea sufletelor? Virtutea este scopul suprem. Toate activităţile ţintesc virtutea aşa cum toate drumurile duc la Roma. Este interesant peste poate cum reuşeşte Socrate ca plecând de la o discuţie asupra luptei cu armele să ajungă acolo unde-i place cel mai mult – la problemele de etică. Exerciţiile atletice de luptă urmăresc să dezvolte virtutea, mai precis o parte a ei, şi anume **ἡ ἀνδρεία** – curajul, conchide Socrate. Dar Socrate nu este în măsură să vorbească, căci n-a fost elevul nimănui şi nici singur nu a făcut vreo descoperire, dar poate ceilalţi au avut norocul să fi învăţat de la profesori buni sau să fi descoperit singuri aceste lucruri. Pentru a desăvârşi în bine sufletele tinerilor, spune Socrate(190b), trebuie să ştim bine ce este virtutea.

[5] Platon**,** *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, trad. Dan Sluşanschi, p. 247

Dar o cercetare asupra virtuţii în întregul ei este un efort prea mare; să vedem mai întâi, spune Socrate (190d), dacă stăm îndeajuns de bine cu ideile noastre asupra unei singure părţi a ei.

Adică asupra părţii virtuţii pe care o ţinteşte învăţătura armelor. Deci, ce este curajul? "Încearcă dar, cum spun, să enunţi ce este curajul."(190e) « **τί ἐστιν ἀνδρεία** ; » este provocat Lahes să răspundă. Vor urma un şir de definiţii consecutive, pe care obiecţiile lui Socrate le vor sili să devină din ce în ce mai precise. Definiţia întâi: "Pe Zeus, Socrate, nu e greu de spus: dacă cineva are voinţa să rămână în rânduri şi să-i respingă pe duşmani fără să fugă, să ştii bine că este un om curajos."[6] (190e). Dar, obiectează Socrate (191d) , există oameni care înfruntă cu curaj nu numai adversarii în luptă, ci sunt curajoşi şi în faţa primejdiilor mării, a bolii sau a sărăciei. Lahes va fi nevoit să avanseze spre o altă definiţie mai precisă: "Mie mi se pare că este o anumită dârzenie a sufletului, dacă trebuie să explic ce au toate acestea comun prin firea lor." [7] (192c) Argumentul lui Socrate împotriva acestei definiţii este simplu: curajul este un lucru bun şi frumos. Dacă curajul este însoţit de nechibzuinţă, atunci el nu poate fi bun şi frumos. Atunci curajul nu poate fi o anumită dârzenie a sufletului. Definiţia a treia: "Deci, după spusele tale, curaj ar însemna o anumită dârzenie însoţită de chibzuinţă." (192e)

[6] Platon**,** *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, trad. Dan Sluşanschi, p. 254
[7] Platon**,** *Op.cit.*, p. 256

Socrate respinge şi această definiţie: cineva care luptă după o socoteală chibzuită, ştiind că luptă cu adversari mai slabi, că are avantajul terenului şi că va mai primi şi ajutoare nu s-ar putea spune că e curajos. O a patra definiţie dată de Nicias: "se numeşte curaj ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare"[8] (196d) va fi şi ea respinsă. Nu vom mai continua să rezumăm şi restul dialogului, considerând că ne-am dat destul de bine seama de contextul său ideatic. Nu este cu totul lipsit de farmec un asemenea dialog, însă uneori un asemenea farmec ne scapă, iar dialogul ne poate chiar plictisi. Ne gândim, fără să vrem, la o partidă de şah în care sunt absorbiţi doi jucători. Privită din exterior o asemenea îndeletnicire poate părea ciudată. Nu vedem decât două persoane absorbite într-un joc monoton şi nu înţelegem cum de cei doi sunt atât de prinşi. O întreagă lume de semnificaţii, de emoţii estetice şi de satisfacţii intelectuale ale celor doi ne scapă. La fel, unele din dialogurile lui Platon sunt aride, mai ales părţile în care oponentul lui Socrate, purtat de raţionamentele acestuia nu face decât să aprobe, să consimtă. Sunt interesante însă mai ales părţile în care se conturează viaţa acelor oameni, ritmul vieţii lor, preocupările lor şi tot ce ţine de culoarea locală a unui timp de mult apus. După respingerea celei de-a patra definiţii, Socrate şi cunoscuţii săi se trezesc în plină nedumerire. Un lucru atât de simplu, care părea atât de evident, le face atâtea dificultăţi.

[8] Platon, *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, trad. Dan Sluşanschi, p. 262

Este momentul în care Socrate rosteşte un controversat îndemn de a stărui în cercetarea lor. Iată îndemnul lui Socrate în elină, cât şi câteva traduceri mai cunoscute ale acestuia:

"τῷ λόγῳ ὃς καρτερεῖν κελεύει. εἰ οὖν βούλει, καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν, ἵνα καὶ μὴ ἡμῶν **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** καταγελάσῃ, ὅτι οὐκ ἀνδρείως αὐτὴν ζητοῦμεν, εἰ ἄρα πολλάκις **αὐτὴ ἡ καρτέρησίς** ἐστιν ἀνδρεία. "[9] (194a)

„Recomandarea care ne îndeamnă să rezistăm cu dârzenie.

Deci, dacă vrei, să ne îndârjim şi noi în cercetarea noastră, ca nu cumva să-şi bată joc de noi Curajul însuşi, că nu ne arătăm destul de curajoşi în căutarea lui - de vreme ce o asemenea dârzenie poate adeseori să fie un semn de curaj."[10] (trad. **Dan Sluşanschi**)

[9] **PLATONIS OPERA** RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT **JOANNES BURNET**, TOMVS III, 1905

[10] Platon**,** *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, p. 258, trad. Dan Sluşanschi

" The principle of endurance. We too must endure and persevere in the enquiry, and then courage will not laugh at our faintheartedness in searching for courage; which after all may, very likely, be endurance."[11] – (trad. **Benjamin Jowett**)

"Ne parlions-nous pas de constance? Si donc tu le veux bien, persistons avec constance dans notre recherche, afin que le courage ne vienne pas se moquer de nous, et nous accuser de ne le pas chercher courageusement, si en effet le courage est dans la constance. "[12] (trad. **Victor Cousin**)

„Le discours qui nous invite à montrer de la force d'âme. Si tu le veux bien, nous aurons celle de persister dans notre recherche, sans quoi le courage lui-même nous raillerait de le chercher avec si peu de courage, puisque la force d'âme se confond souvent avec le courage." [13] (trad. **Alfred Croiset**)

[11] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p. 194

[12] *Œuvres de Platon*, tome 5, 1851, trad. Victor Cousin, p. 375

[13] Platon **-** *Œuvres completès*, tome II, Ed. Les belles lettres , 1921 , trad. Alfred Croiset, p. 111

Acest îndemn al lui Socrate reprezintă prima urmă a Teoriei Ideilor. Dar această urmă este atât de vagă şi de discretă încât trebuie analizată cu infinită precauţie. În primul rând, trebuie să plecăm de la textul grecesc pe care îl vom traduce **cuvânt cu cuvânt**, asumându-ne astfel riscul ca traducerea să sune nu tocmai plăcut. Astfel, într-o transpunere **exactă**, dar nu tocmai elegantă, ba chiar de-a dreptul barbară, Socrate va spune că trebuie să urmăm:

„Raţiunea care a stărui îndeamnă. Dacă deci doriţi, şi noi în cercetare să continuăm şi să perseverăm, ca să nu-şi râdă de noi ***Însuşi Curajul***, că nu-l căutăm cu curaj[14], dacă adesea curajul este ***Însăşi Stăruinţa***."

---

[14] În traducerea acestui fragment ne-am folosit de cunoscutul dicţionar **Liddell-Scott**. Am consultat uneori şi un dicţionar Elino-Românesc, a cărui existenţă este foarte puţin cunoscută. Astfel, în 1864 apărea la Bucureşti dicţionarul lui **Skarlat Bizantie** în două volume totalizând cca. 2500 de pagini, tradus în româneşte de G.Ioanid, „ *fostul profesor de limba elinească la gimnasiul Naţional."* Iată istoria naşterii acestui dicţionar spusă de chiar autorul lui*: „Depuiu pe altarul Patrii încă o carte, întîia în felul, recomandată despre meritul ei chiar de numele său, Dicţionarul Elino-românescu, produsu din evenimentele de la 1848; căci în întrerupţia instrucţii publice de atunci înţelepciunea acelii onorabilei eforii a chipzuit , ca profesorii gimnasiali să lucreze în intervalul neactivităţii lor cărţile didactice respective fie-care în cercul misii sale profesionale; cînd şi sub-semnatul a fost însărcinat ca profesoru de limba Elenică cu lucrarea, sau traducerea Dicţionarului Elino-romînescu dupe al D-lui Skarlat Bizantie, prescurtatu depă altul mult mai voluminos în cadrul ce se vede. Dar oare dupe nişte enorme osteneli de atîţi ani corespunde-va la pretinsa în toate operele ecsactitate şi perfecţie?*

Trebuie să precizăm că atunci când foloseşte această construcţie: "**Însuşi Curajul**", Platon nu are în vedere sau are o prea puţină legătură cu Ideea de Curaj. Nu este vorba de Idee, de un **εἶδος** în aceste rânduri, ci poate doar de o vagă tatonare, de începutul drumului spre ce va culmina cu Teoria Ideilor. Platon bâjbâie drumul spre Idee, am putea spune. Majoritatea traducătorilor nu acordă nicio importanţă acestui fragment, aşa cum se observă din traducerile redate mai sus.

Victor Cousin şi Benjamin Jowett ignoră pronumele de întărire din faţa lui **ἡ ἀνδρεία** şi din faţa lui **ἡ καρτέρησίς**. Alfred Croiset traduce corect **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** prin „le courage lui-même", dar ignoră şi el pronumele de întărire din faţa lui **ἡ καρτέρησίς**.

[...] Din toate dar acestea se înţelege, că ni se recomandă cu dinadinsul studiul acestei mult în toate privinţele preţioasei limbi, ca în toate relaţiile mai sus amintite să ne folosim. Iar mie, prea iubiţi compatrioţi, dupe cuvintele date la începutî, acordaţi indulginţă în cîte nu s'a putut ajunge scopul de perfecţie, recunoscînd însă tot de odată şi foloasele şi înlesnitoarele ajutoare, ce puteţi dobîndi din necruţatele şi îndelungatele mele dupe putere osteneli (depuse în această lucrare) în studiul acestei luminătoare a omenimii limbi, şi al eruditilor şi sublimilor ei autori."

Consultarea dicţionarului lui G.Ioanid este însă o adevărată aventură, căci, pe lângă formele mucede sau stranii ale limbii române din veacul 19, principala dificultate e legată de folosirea alfabetului chirilic, ceea ce face ca cuvintele greceşti să pară cu mult mai prietenoase decât explicaţiile asupra lor. Pentru adverbul ἀνδρείως dicţionarul lui G.Ioanid propune formele "vitejeşte, voinicește"

Dan Sluşanschi îmi face impresia că a tradus acest fragment în română cu ochii aţintiţi mai degrabă pe traducerea franceză a lui Croiset şi mai puţin pe textul grecesc original.

Cu excepţia traducerii lui Jowett, toate celelalte traduceri au la începutul dialogului Lahes câteva pagini de prezentare generală. Citind aceste prezentări, observăm că nici unul dintre traducători nu s-a gândit că există în acest dialog vreo intuiţie asupra teoriei de mai târziu a Ideilor. Sluşanschi, deşi a scris „Curajul însuşi" cu literă mare, nu se gândeşte nici el la vreun "Curaj" inteligibil şi desprins de lumea noastră.

În contextul dat al dialogului, dacă nu am cunoaşte elaborarea ulterioară, nu am putea nici noi măcar să bănuim vreo legătură între curajul căutat în acest dialog şi "Ideea de Curaj". Această noţiune nu are intenţie metafizică, însă ea este importantă, este mereu în centrul discuţiei, aşa că devine reală în cel mai înalt grad. Dar în lumea noastră şi nu dincolo de ea.

„Nu avem încă sistemul Ideilor *în formă teoretică*, ci practică ; îl distingem cîteodată mai degrabă *în potenţă* decît *în act*. Accentul e pus pe căutări." [15] Această observaţie a lui I.Banu e perfect valabilă atât pentru dialogul Lahes, cât şi pentru toate celelalte dialoguri de tinereţe ale lui Platon. Să trecem dar mai departe, şi la celelalte dialoguri unde metafizica lui Platon începe timid să mijească.

[15] Ion Banu, *Platon şi platonismul* – Studiu introductiv în Platon**,** *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1975, p. LXII

Euthyphron ***sau Despre pietate***

Următorul loc asupra căruia trebuie să ne aţintim atenţia este dialogul **Euthyphron**, unde întâlnim intuiţii asemănătoare. Socrate se întâlneşte cu profetul Euthyphron la porticul arhontelui basileu, urmărit fiind în justiţie de către Meletos. Socrate este acuzat că-i corupe şi-i strică pe tineri, necrezând în zeii cetăţii şi făurind zei noi. Euthyphron, care cunoaşte gândul zeilor despre pietate şi impietate îşi urmăreşte în justiţie propriul său tată pentru vina de a fi comis un omor. Socrate se foloseşte de prilej pentru a putea afla ce este pietatea. Dialogul între cei doi începe cu un pasaj interesant pe care îl vom reda atât în originalul elin cât şi în câteva traduceri mai cunoscute:

“ νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι διισχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; [16] ἢ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὁσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὑτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; ”

[16] **PLATONIS OPERA, JOANNES BURNET**, TOMVS I, 1905

*"*Spune-mi dar, rogu-te, pentru numele lui Zeus, ceea ce ai afirmat adineauri că ştii prea bine: ce anume înseamnă pietate şi impietate, atât în privinţa omorului, cât şi în alte privinţe; oare pietatea nu este în orice împrejurare asemenea sieşi, iar impietatea nu e oare cu totul potrivnică pietăţii, şi, la fel, tot ce poate fi nelegiuit nu e oare asemenea sieşi, având mereu acelaşi chip unic, şi conform cu impietatea*?"*[17] *(5d)*

(trad. **Francisca Băltăceanu şi Petru Creţia***)*

*"*And therefore, I adjure you to tell me the nature of piety and impiety, which you said that you knew so well, and of murder, and of other offences against the gods. What are they? Is not piety in every action always the same? and impiety, again – is it not always the opposite of piety, and also the same with itself, having, as impiety, one notion which includes whatever is impious?"[18] (trad.**Benjamin Jowett**)

[17] Platon**,** *Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 265

[18] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p. 193

*"*Présentement donc, au nom des dieux, enseigne-moi ce que tu prétendais tantôt savoir si bien: qu'est-ce que le saint et l'impie sur le meurtre; et sur tout autre sujet? La sainteté n'est-elle pas toujour semblable à elle-même dans toutes sortes d'actions? Et l'impiété, qui est son contraire, n'est-elle pas aussi toujours la même, de sorte que le même caractère d'impiété se trouve toujours dans tout ce qui est impie?"[19] (trad. **Victor Cousin**)

*"*Now therefore, by Jupiter, tell me what you just now asserted you know so well ; what do you say is piety and impiety, both with respect to murder and other things ? Is not holiness itself the same with itself in every action, and again, is not impiety, which is contrary to all holiness, in every case similar to itself, and has not every thing that is impious some one character with respect to impiety?" [20] (trad. **Henry Cary**)

[19] *Œuvres de Platon*, tome 1, 1846, trad. Victor Cousin, pp. 18-19

[20] *The works of Plato*, Vol.I, London 1848, p. 462

Importanţa acestui fragment este imensă, aici se găseşte revoluţia copernicană a filozofiei platonice, locul în care platonismul de factură socratică îşi atinge limitele, făcându-se trecerea la platonismul veritabil, la platonismul **Ideilor**. „Se admite îndeobşte aici, în cele două pasaje din dialogul *Despre evlavie*, prima expresie a viitoarei doctrine platoniciene a Formei sau Ideii. (eidos, idea).”[21] Iar această modificare de perspectivă îşi marchează prezenţa în limbaj. Distincţia dintre filozofia lui Socrate şi cea a lui Platon, unde se termină una şi de unde începe cealaltă a frământat multe generaţii de comentatori iar lămurirea ei a făcut să curgă destulă cerneală, fără însă să se ajungă la un consens general admis. Simplificând poate lucrurile şi riscând să fim acuzaţi de reducţionism, vom afirma că filozofia lui Socrate este aceea pe care o prezintă atât Platon cât şi Aristotel şi Xenofon. Nu vorbim de reuniunea logică a afirmaţiilor celor trei autori, ci de intersecţia, de locul comun ce se regăseşte la fiecare din cei trei autori. Dacă toţi cei trei martori mărturisesc o aceeaşi opinie ca aparţinând lui Socrate, o vom adminte şi noi, iar dacă aşa-zicând, informaţia nu e atestată în toate cele trei surse, nu o vom admite, nici n-o vom respinge, doar că vom păstra tăcerea asupra ei.

[21] Gh.Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Ed. Albatros, p. 259

Urmându-l pe Aristotel (987b) , ştim că Socrate a fost preocupat de problema **definiţiei** : „ [...] Socrate se ocupa cu problemele etice, dar deloc cu întreaga natură; totuşi, în cadrul acestor probleme, el căuta universalul şi, primul, şi-a îndreptat mintea spre problema definiţiei. Or, Platon a aceceptat învăţătura socratică datorită acestui gen de probleme, dar a considerat că definiţiile se referă la o altă realitate decât cea sensibilă. Căci – credea el – este cu neputinţă să dai o definiţie generală unei realităţi senzoriale, ce se modifică neîncetat.” [22] Plecând astfel de la căutarea socratică a **definiţiilor**, Platon îşi va elabora propriul sistem, care va depăşi însă cu mult socratismul, putând spune cu Cicero, că dacă Socrate a coborât filosofia pe pământ, Platon o va ridica la cer. „Dar încă de la primele dialoguri – observă acad. Gh.Vlăduţescu – apar semnele independenţei, sau oricum ale evoluţiei în ***continuarea*** (subl. Gh.Vlăduţescu) socratismului, dar nu în acelaşi orizont. [...] Totuşi, pentru Socrate ***universaliile şi definiţiile nu aveau o existenţă de sine stătătoare, ci filosofii care ne preocupă acum (Platon şi platonicienii) le-au despărţit dîndu-le acestor existenţe numele de Idei*** ”[23].

[22] Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, 2001, p.64, trad. A. Cornea

[23] Gh.Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Ed. Albatros, p.259

Să ne întoarcem la textul grecesc la care vom propune o nouă transpunere. Vom modifica uneori ***ordinea*** cuvintelor greceşti, astfel încât transpunerea ***mot a mot*** să sune întrucâtva mai firesc în limba română:

Νῦν (Acum) οὖν (de aceea) πρὸς (pe) Διὸς (Zeus) λέγε (spune) μοι (–mi) νυνδὴ (chiar acum) ὃ (ceea ce) διισχυρίζου (afirmai) εἰδέναι (a şti) σαφῶς (în mod clar), ποῖόν τι (ce) φῂς (spui) εἶναι (a fi) τὸ εὐσεβὲς (pietatea) καὶ (şi) τὸ ἀσεβὲς (impietatea) καὶ (şi) περὶ (despre) φόνου (ucidere) καὶ (şi) περὶ (despre) τῶν ἄλλων (altele?);

ἢ (ori) **τὸ ὅσιον αὐτὸ (pietatea însăşi)** οὐ (nu) ἐστιν (este) ταὐτόν (identică) αὑτῷ (sieşi) ἐν (în) πάσῃ (fiecare) πράξει (acţiune), καὶ (şi) μὲν αὖ (în plus) τὸ ἀνόσιον (impietatea) (οὐ ἐστιν) (nu este) ἐναντίον (opusă) τοῦ ὁσίου (pietăţii) παντὸς (în întregime), δὲ αὐτὸ ὅμοιον αὑτῷ (dar identică sieşi) καὶ (şi) ἔχον (având) μίαν τινὰ (o singură) **ἰδέαν (Idee)** πᾶν (mereu) κατὰ (conformă cu) τὴν ἀνοσιότητα (impietatea) ὅτιπερ (că) ἂν (dacă) μέλλῃ (intenţionează) ἀνόσιον (impietate) εἶναι; (a fi?)

Pentru această traducere a noastră vom face următoarele precizări. Am tradus **τὸ ὅσιον αὐτὸ** prin "**pietatea însăşi**", redând astfel intenţia lui Platon, pentru care **τὸ ὅσιον αὐτὸ,** deşi nu este **încă** o Idee separată, este totuşi cu mult mai mult decât simpla *noţiune* de "pietate".

Strict filologic vorbind, pronumele personal **αὐτός** în formă nearticulată, aşezat în faţa unui substantiv, joacă rolul unui pronume personal de întărire. Dintre traducerile anterior redate, observăm că Petru Creţia, Benjamin Jowett, cât şi Victor Cousin ignoră pronumele de întărire în traducerile lor. Creţia traduce **τὸ ὅσιον αὐτὸ** simplu prin "**pietatea**", Jowett prin "**piety**" iar Victor Cousin prin "**sainteté**". Doar Henry Cary traduce exact utilizând sintagma „**holiness itself**".

Terminologia Teoriei Ideilor se regăseşte aici în plină evoluţie. Un mod timpuriu de a *semnifica Ideile* era prin alăturarea între pronumele personal **αὐτός** în formă nearticulată şi un substantiv : **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** – curajul însuşi sau **αὐτὸ τὸ ὅσιον –** pietatea însăşi. În acest fragment apare însă şi o inovaţie ce va marca în mod decisiv însăşi filosofia: **ἰδέα**.

Am preferat să traducem **ἰδέαν** din fragmentul de mai sus prin : **Idee**. Petru Creţia a preferat varianta "**chip"**, Benjamin Jowett traduce prin "**noţiune**", Victor Cousin preferă termenul "**caractère**" , o aceeaşi alegere făcând şi Henry Carry: „**character**". Există desigur diferenţe de nuanţă şi argumente ce îndreptăţesc fie o traducere, fie o alta.

Noi ne dorim mai mult decât a face dreptate unui autor sau altuia să realizăm o unificare terminologică şi să traducem conceptele cheie ale filozofiei lui Platon mereu în acelaşi mod, să evităm de pildă să traducem **ἰδέα** într-un loc prin **noţiune**, în alt loc prin **gen** sau apoi prin **formă.** *Nuanţa termenului trebuie să se desprindă din context şi nu din viziunea personală a traducătorului.* Ediţia Platon din limba română, fiind realizată de mai mulţi traducători, ascunde această meteahnă, că impune cititorului pentru anumite concepte sensul preferat de un traducător sau de altul. De pildă, F.E.Peters în cunoscutul său lexicon al filozofiei greceşti consideră că în acest fragment termenul **ἰδέα** are sensul de „**înfăţişare**"[24]. Iată-ne astfel compleşiţi de o varietate de sensuri, nuanţe ale aceluiaşi termen. Ce ne facem în această situaţie? Ne mulţumim să inventariem toate sensurile, **toate nuanţele** şi traducem printr-o variantă neutră, prin **Idee**.

[24] Francis E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Ed. Humanitas, 1997, p. 76

Dicţionarul **Liddell-Scott** [25] indică pentru termenul **ἰδέα** următoarele sensuri :

"**ἰδέα = I. 1.** f*orm* **2.** *the look* or *semblance* of a thing, as opp. to its reality, (lat.species) **3.** *a kind, sort, nature* **II. 1.** in Logic, = **εἶδος**, *a class, kind, sort, species* , under which individuals or smaller species are ranged; or rather, *an idea* or *general principle* for such classification **2.** in the Platonic Philosophy, the **ἰδέαι** were not only **εἴδη ,** bot something more: *general* or *ideal forms*, *pattern-forms*, *archetypes*, *models*, (lat. *formae*), of which, respectively, all created things were the imperfect *anti-types* or *representations*, and were conceived as *the eternal forms* of Being, opp. to their *material* forms, subject of thought, but not of sight; **εἶδος** therefore might be used for **ἰδέα** but not **ἰδέα** for **εἶδος.**"

Pentru a nu da dovadă de ingratitudine faţă de imensa muncă pe care a depus-o **G.IOANIDŬ** cu traducerea unui voluminos dicţionar în limba română, dicţionar ce cuprinde două volume ce însumează cca. 2500 de pagini, ne vom folosi şi de sensurile redate în acest dicţionar. Acestea sensuri sunt următoarele[26]:

"**ἰδέα = 1.** figură, faţa cea din afară; coloare, formă **2.** chipul, felul = **εἶδος 3.** (Filos.) cea dintâi (simplă şi abstractă) cunoştinţă a fiecăruia lucru din vedere, idee."

---

[25] Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Ed.Harper & Brothers, New York, 1883, p.692

[26] *DIKŢIONARŬ ELINO-ROMÂNESKŬ* tradusŭ dupe al luĭ Skarlatŭ D.Bizantie de G.IOANIDŬ, BUKUREŞTĬ, 1864, Volumul I, pag. 1074

După această alunecare în filologia clasică să reluăm firul dialogului. Socrate îl întrebase pe Euthyphron ce este pietatea: „Acum de aceea pe Zeus spune-mi chiar acum ceea ce afirmai a şti în mod clar, ce spui a fi pietatea şi impietatea şi despre ucidere şi despre altele." Socrate ştie precis ce doreşte să audă, el întreabă despre impietatea „**care are mereu o unică Idee**" (**ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν πᾶν**).

Euthyphron însă nu înţelege, sau poate nu ştie ce este pietatea. Definiţiile lui sunt şcolăreşti, naive, şi deşi se observă o înaintare spre concept, nu se ajunge nicăieri. Prima definiţie: "Spun, de bună seamă, că pietatea înseamnă ceea ce fac eu acum: adică să urmăreşti în justiţie pe cel care săvârşeşte o nelegiuire…"(5d)

Dar, obiectează Socrate, aceasta este doar o faptă pioasă. A doua definiţie: "Pios este ce le e drag zeilor, iar ce le e urât e nelegiut."(7a) Dar, obiectează Socrate, şi zeii pot avea păreri contrare. Euthyphron este silit să completeze definiţia: "În ceea ce mă priveşte, aş spune bucuros că pios este ceea ce este iubit de toţi zeii, iar ce e urât de toţi zeii este nelegiuit."(9e) Dar, din nou observă Socrate, faptele pioase sunt iubite datorită unui anume caracter al lor care le face pioase.

Firul anterior este abandonat, iar Euthyphron propune o a patra definiţie: "Pietatea este grija faţă de zei, iar grija faţă de oameni este cealaltă parte a dreptăţii."(12e) Dar zeii sunt desăvârşiţi şi nu au nevoie de niciun fel de îngrijire.

Ajungem la a cincea şi ultima definiţie: Pietatea este "o anume ştiinţă de a aduce jertfe şi rugăciuni."(14c) Dar zeii sunt desăvârşiţi, nu le lipseşte nimic, deci jertfele le sunt doar plăcute, iar raţionamentul s-a întors la o definiţie anterioară nesatisfăcătoare. Socrate este gata să reia analiza de la început, însă Euthyphron îl părăseşte şi dialogul ia sfârşit.

Am prezentat pe scurt dialogul. După cum decurge, s-ar putea afirma că orice sens metafizic este absent în acest dialog. Cel puţin aşa susţin unii comentatori şi traducători. Nu te poţi apropia însă în indiferenţă de **Idee**. Şi poate nu e doar o coincidenţă că apariţia Ideilor în terminologia lor consacrată ca **εἶδος** şi **ἰδέα,** are loc într-un dialog despre **evlavie**, despre **smerenie**. Poate e nevoie de mai multă atenţie şi cucernicie în actul traducerii. Când însă această atenţie sporită lipseşte, traducerile sunt, în consecinţă, anoste şi fără ***har***. Despre acest dialog Noica, în răspăr cu tradiţia comentatorilor spunea: „Oricât ar spune comentatorii că Platon nu era încă în ceasul Ideii, cu dialogul acesta, ţi-e greu să admiţi că nu dădea calea către ea." [27] Evitând frecventarea traducerilor (*cunoscându-le însă*) şi analizând dialogul în original, acesta capătă pe alocuri nuanţe cu adevărat revelatorii.

Vom analiza în ceea ce urmează fragmentul **6e**:

[27] Constantin Noica, *Interpretare la Euthyphron* în - PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.255

Σω μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια: ἢ οὐ μνημονεύεις;

Εὐθ ἔγωγε.

Σω ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι,[...] [6ε][28]

„**So**. Remember that I did not ask you to give me two or three examples of piety, but to explain the general idea which makes all pious things to be pious. Do you not recollect that there was one idea which made the impious impious, and the pious pious?

Euth. I remember.

So. Tell me what is the nature of this idea, and then I shall have a standard to which I may look, […]"[29]

(**trad. B. Jowett**)

[28] **PLATONIS OPERA** RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT **JOANNES BURNET**, TOMVS **I**, 1905

[29] ***The dialogues of Plato***, Oxford University Press, 1952, trad. **Benjamin Jowett**, p.193

„ – Aminteşte-ţi însă că nu te-am rugat să-mi arăţi una sau două din multele fapte pioase, ci chipul acela anume care face ca faptele pioase să fie pioase; doar ai spus că datorită unui caracter unic faptele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase; sau nu-ţi aduci aminte? – Ba da. – Învaţă-mă, aşadar, care este acest caracter specific pentru ca, privind la el şi folosindu-l ca pildă, *să pot* [...]"[30]

(**trad. Petru Creţia**)

„**So**. Do you remember, then, that I did not beg this of you, to teach me some one or two from among many holy things, but the particular character itself by which all holy things are holy ? For you surely said that unholy things are unholy, and holy things holy, from one character : do you not remember ? **Euth**. I do. **So.** Teach me, then, this very character, what it is, in order that looking to it, and using it as a model, *I may* […]."[31]

(trad. **Henry Cary)**

[30] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.267, trad. P.Creţia

[31] *The works of Plato*, Vol.I, London 1848, , trad. **Henry Cary** , p.463

„**So**: Souviens-toi donc, je te prie, que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas que tu m'enseignasses une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres qui le sont aussi: je t'ai prié de m'exposer l'idée de la sainteté en elle-même[32].

Car tu m'as dit toi-même, qu'il y a un seul et même caractère qui fait que les choses saintes sont saintes, comme il y en a un qui fait que l'impiété est toujours impiété : ne t'en souviens-tu pas ?

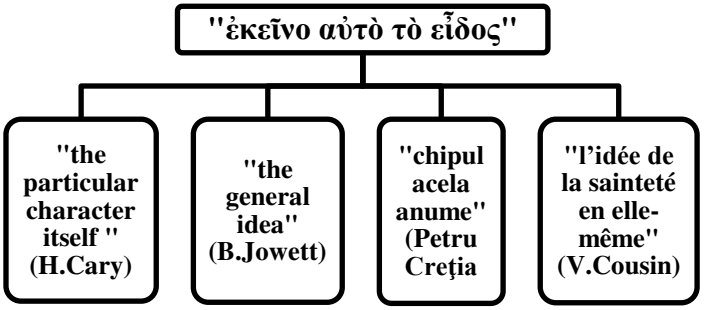
Euth: Oui, je m'en souviens. **So**: Enseigne-moi donc quelle est cette idée, quel este ce caractère, afin que l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme du vrai modèle, *je sois* […]"

(trad.V.Cousin)

[32] *Œuvres de Platon*, tome 1, 1846, trad. Victor Cousin, pp. 22-23

Acest fragment (6e) este revelatoriu din cel puţin trei motive :

a) în primul rând îşi face apariţia pentru prima dată în filosofia lui Platon termenul **εἶδος**. Întrebat ce este pietatea, prima definiţie a lui Euthyphron a fost: "Spun, de bună seamă, că pietatea înseamnă ceea ce fac eu acum: adică să urmăreşti în justiţie pe cel care săvârşeşte o nelegiuire"(5d) Dar, aceasta este doar o faptă pioasă, a obiectat Socrate. „De aceea aminteşte-ţi că nu ţi-am solicitat acest lucru, vreuna sau două a mă învăţa din multele (fapte) pioase, ci ***acea Însăşi Idee*** (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος) datorită căreia toate cele pioase sunt pioase. Căci sigur spuneai că datorită unei ***unice Idei*** (μιᾷ ἰδέᾳ) cele nepioase sunt nepioase şi cele pioase (sunt) pioase. Sau nu îţi aminteşti? [...]" (6e) (trad. G.D.) Am preferat să traducem sec, dar precis expresia „**ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος**" prin „**acea Însăşi Idee".** Iată şi şi alte câteva traduceri ale acestei expresii:



Traducerea acestui fragment făcută de P.Creţia este destul de neinspirată. Creţia traduce „**ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος**” prin "chipul acela anume" şi, câteva cuvinte mai jos, „**μιᾷ ἰδέᾳ**” – prin „caracter unic” . Cine citeşte acest fragment doar în româneşte, nici nu are cum să bănuiască că aici apar pentru prima dată cele două concepte cheie (**εἶδος** şi **ἰδέα)** ale filozofiei platoniciene. Dintre celelalte traduceri, cea mai bună în spiritul lui Platon este cea a lui Cousin.

b) mai mult decât atât, în al doilea rând, înţelegem că, pentru Platon, cel puţin în acest moment al evoluţiei gândirii sale, termenii **ἰδέα** şi **εἶδος** sunt în relaţie de sinonimie perfectă.

c) în al treilea rând, în ultima parte din acest fragment 6e, mai apare un concept esenţial în filozofia lui Platon: ***παράδειγμα.*** Redăm în continuare acest fragment, în care am modificat uşor ordinea cuvintelor greceşti pentru ca traducerea paralelă în româneşte să nu pară forţată:

„τοίνυν (Prin urmare) δίδαξον (învaţă) με (-mă) τίς (ce) ποτέ ἐστιν (este) **ταύτην (această) αὐτὴν (Însăşi) τὴν ἰδέαν (Idee)**, ἵνα (ca) εἰς (spre) ἐκείνην (aceasta) ἀποβλέπων (privind) καὶ (şi) χρώμενος (folosind) αὐτῇ (-o) **παραδείγματι (ca arhetip)**, [...]” (6ε) să putem spune care fapte sunt pioase.

Am preferat să traducem **παράδειγμα** prin **arhetip**. Se putea folosi la fel de bine **prototip** sau, de ce nu, **model exemplar**.

Petru Creţia traduce „folosind-o **ca pildă**", transpunere ce ratează complet semnificaţia textului platonic. Nici celelate traduceri de mai sus nu-s mai strălucite: Jowett propune „**a standard**", Henry Cary alege „**a model**" iar V.Cousin, un pic mai inspirat preferă „**du vrai modèle**".

Înţelegem din acest text că, termenii **ἰδέα** şi **εἶδος** nu numai că sunt sinonimi între ei, dar trimit ca la o referinţă la termenul **παράδειγμα.** Există astfel o uşoară distincţie între **εἶδος** şi **παράδειγμα,** precizăm dar că aceasta e valabilă în contextul gândirii lui Platon. Atunci când Platon întreabă despre curaj, despre evlavie, despre frumos, el întreabă despre **εἶδος** sau despre **ἰδέα**. Despre **εἶδος** dai socoteală discursiv, prin limbaj, **εἶδος**-ul se poate povesti. Folosind terminologia lui Aristotel, putem spune că **εἶδος**-ul este Ideea manifestată în limbaj, în timp ce **παράδειγμα** reprezintă Ideea în potenţă, Ideea nemanifestată încă.

Dar ca să ajungi la înţelegerea discursivă despre Idee, trebuie însă **să priveşti** spre **παράδειγμα,** spre arhetipul sau modelul exemplar.

Iată o ciudată şi remarcabilă asemănare între fragmetul **6e** din **Euthyphron** şi fragmentul **132d** din **Parmenide**:

Euthyphron (6e)	Parmenide (132d)
•Prin urmare învaţă-mă ce este această Însăşi Idee ca spre aceasta privind şi folosind-o ca arhetip (παραδείγματι) [...] (Euthyphron, 6e, trad. Dan Guţu)	• "Formele (τὰ εἴδη) acestea subzistă în sânul firii în calitate de prototipuri (παραδείγματα), pe când lucrurile celelalte, vin să li se asemene luând chipul şi înfăţişarea lor, iar această participare a altor lucruri la forme, nu este nimic altceva decât faptul de a lua asemuire de la ele." (Parmenide, 132d, trad. S.Vieru)

E greu să nu vedem în aceste fragmente deplină coincidenţă logică, de esenţă cât şi o concidenţă terminologică în ceea ce priveşte acest ax central al platonismului, ce-l constituie Teoria Ideilor. Platon nu numai că dă calea spre Idee în acest dialog, aşa-zicând ca Noica, dar nucleul teoriei sale metafizice este format în mod complet.

Hippias Maior sau ***Despre Frumos***

Acest dialog are un aer ireal şi neverosimil. Nu s-ar cuveni însă oare, ca însuşi subiectul acestuia – ***Frumosul*** – să oblige la acest aer. E ciudat mai ales faptul că Socrate tocmai cu Hippias discută despre ***Frumos***. Tocmai cu sofistul acesta arogant şi mărginit, cel mai puţin simpatic dintre toate personajele lui Platon, şi-a găsit Socrate să analizeze o asemenea temă. Cât de ciudat ni se pare ca acest Hippias, care se laudă că a câştigat mai mulţi bani decât oricare alţi doi sofişti laolaltă, să discute despre ***Frumos***, să încerce să atingă lumea diafană a inteligibilelor.

Ironia lui Socrate este necruţătoare, şi totuşi cât de fin, cât de imperceptibil înţeapă el. Ce artă desăvârşită are Socrate de a discuta, de a se face ascultat până la capăt. Experienţa atâtor dialoguri pesemne, îl învăţase pe Socrate că e uşor să-i superi pe oameni, dar că e foarte greu să îi schimbi. Ignoranţa sa atât de des recunoscută, o anume artă a linguşelii, aerul său sincer de neştiutor, îi dau uneori şansa lui Socrate să-şi spună gândul până la capăt. Deşi, ştim, uneori oamenii îl mai trăgeau şi de păr ca răsplată pentru frumoasele sale preocupări morale din discuţiile ce le purtau.

„Iată-l din nou la noi pe frumosul şi atotştiutorul Hippias! E multă vreme de când n-ai mai dat prin Atena” , îl întâmpină Socrate pe sofist, zgândărându-i uşor orgoliul. Hippias nu aşteaptă un al doilea prilej ca să-şi dezvăluie imaginea fiinţei sale. „N-am o clipă de răgaz, Socrate.”

Şi într-adevăr, cât de ocupat este Hippias. Căci Elisul, ori de câte ori are nevoie să ducă ceva la bun sfârşit cu vreo cetate sau alta, pe Hippias îl alege ambasador, fiind un foarte priceput purtător de cuvânt în chestiunile diplomatice. Şi negocierile cu Sparta tot Hippias le-a purtat. Şi chiar şi-n viaţa privată, el se descurcă binişor, câştigând o grămadă de bani din învăţăturile predate tinerilor.

Oare de ce însă, se întreabă Socrate, înţelepţii din vechime: Pittacos, Bias, Thales din Milet şi alţii încă, toţi s-au ţinut departe de treburile publice. "Erau neputincioşi, Socrate, şi nu îi ducea mintea.." Iar Hippias face parte dintre puternicii zilei, dintre cei care trăiesc în mijlocul realităţii, şi nu desprinşi de realitate ca vechii înţelepţi. Face parte dintre oamenii cei mai buni ai vremii, adică a celor care au priceperea în treburile publice, evoluând în arena orgoliilor, a faimei şi a veniturilor consistente. O, dar mai ales acest lucru! Hippias a câştigat bani, mulţi bani, mai mulţi bani decât oricare alţi doi sofişti laolaltă. Iar înţelept este "cel care câştigă cei mai mulţi bani." (283b) Ce ideal partener şi-a găsit Socrate pentru a discuta despre **Frumos**.

De curând, Hippias a avut un foarte mare succes vorbindu-le spartanilor despre îndeletnicirile frumoase pe care se cuvine să le aibă un tânăr. Asta înseamnă, presupune Socrate, că Hippias ştie ***ce este Frumosul***. Să nu uităm că Hippias este un om politic îngâmfat şi mărginit şi evident, ca toţi oamenii mediocri, foarte susceptibil în amorul său propriu şi, mai ales, uşor de supărat. De aceea, Socrate trebuie să fie precaut, să se coboare foarte jos, pentru a nu atinge vreo coardă sensibilă a orgoliului lui Hippias.

Socrate va inventa la repezeală un personaj fictiv, care l-ar fi surprins pe el – pe Socrate – că vorbeşte despre lucruri pe care nu le cunoaşte. Iată ce i-ar fi spus acest personaj fictiv lui Socrate:

" <Da de unde ştii tu Socrate, care lucruri sunt frumoase şi care urâte? Ia să vedem, ai putea să-mi spui **ce-i frumosul?** >[33] Eu, ca un prost ce mă aflu, m-am încurcat tare rău, şi nu izbuteam cu nici un chip să-i răspund cum trebuie. Rămânând singur, supărat foc pe mine, nu încetam să mă mustru şi îmi ziceam, fierbând de mânie, că prima oară când mă voi întâlni cu unul dintre voi înţelepţii, vă voi asculta mai cu luare-aminte, voi căuta să înţeleg şi-mi voi băga bine lucrurile în cap, pentru ca apoi să merg din nou la cel ce mi-a pus întrebarea şi să reîncep lupta." [34] (286d) În acest fragment vorbeşte Socrate cel autentic. Iar aceasta este fără doar şi poate faimoasa sa ironie. Socrate îşi toarnă cenuşă în cap, o face pe neştiutorul, se văicăreşte în gura mare plângându-şi ignoranţa, totodată înalţă osanale şi se ploconeşte unor *înţelepţi* pe care întâmplarea i-a adus în calea sa. Scopul nemărturisit dar pe care şi-l atinge mereu este de a demonstra că între el – Socrate – care mărturiseşte că nu ştie nimic şi oricare altul care pretinde a şti un lucru deşi nu-l ştie, e întotdeuna mai întelept cel dintâi.

---

[33] **τί ἐστι τὸ καλόν; -** vezi PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT **JOANNES BURNET**, TOMVS III, 1905, 286d

[34] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p. 78, trad. Gabriel Liiceanu

Aşadar, în fragmentul de mai sus, Socratele autentic (zicem noi) întrebă **τί ἐστι τὸ καλόν; – ce este frumosul? –** mărturiile antice fiind cu toate de acord că Socrate a fost cel dintâi care s-a ocupat cu problema definiţiei. Platon pleacă de la intuiţia lui Socrate asupra definiţiei, dar nu rămâne prea mult în orizontul socratic, ci, aşa-zicând, urcă treptele spre Idee. Pentru că, imediat în continuarea fragmentului citat mai sus, Platon reformulează întrebarea şi îi solicită lui Hippias să-l înveţe ce este **Însuşi Frumosul**. Aceasta este diferenţa dintre Socrate şi Platon – Socrate întreba despre *noţiunea* de frumos, Platon întreabă despre **Ideea de Frumos**. Iată fragmentul în elină cât şi câteva traduceri mai cunoscute:

„νῦν οὖν, ὃ λέγω, εἰς καλὸν ἥκεις, καί με δίδαξον ἱκανῶς **αὐτὸ τὸ καλὸν** ὅτι ἐστί, καὶ πειρῶ μοι ὅτι μάλιστα ἀκριβῶς εἰπεῖν ἀποκρινόμενος, μὴ ἐξελεγχθεὶς τὸ δεύτερον αὖθις γέλωτα ὄφλω.” (286e) [35]

„Iată de ce, cum spuneam, ai picat cum nu se poate mai bine; lămureşte-mă, deci, aşa cum trebuie ce este **frumosul** şi încearcă să-mi explici totul amănunţit ca să nu mai păţesc altă ruşine şi să-şi bată iar joc de mine omul acela” [36] **(trad. G.Liiceanu)**

[35] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOM. III, 1905

[36] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.78

„Now, therefore, as I said, you are come opportunely ; and do you instruct me sufficiently what is **beauty in the abstract**, and endeavour to give me as accurately as possible your answers ; in order that I may not be confuted a second time, and pay the penalty of a laugh against myself."[37] **(trad. Georges Burges)**

„Aujourd'hui, je le répète, tu arrives à propos. Explique-moi donc ce qu'est **la beauté** et tâche de me répondre avec la dernière précision, pour que je ne sois pas exposé à une nouvelle défaite qui me rendrait ridicule." [38] **(trad. Alfred Croiset)**

„Ainsi tu viens, comme je disais, fort à propos. Enseigne-moi à fond, je te prie, ce que c'est que **le beau**, et tâche de me répondre avec le plus grande précision, de peur que cet homme ne me confonde de nouveau, et que je lui apprête à rire pour la seconde fois."[39] **(trad. Victor Cousin)**

[37] *The works of Plato*, Vol. IV, London 1851, p.222

[38] Platon - *Œuvre completès*, tome II, Ed. Les belles lettres ,1921, pp.15-16

[39] *Œuvres de Platon*, tome 1, 1827, p.114

În răspăr cu tradiţia comentatorilor şi a traducătorilor lui Platon care ignoră orice legătură între dialogurile socratice şi Teoria Ideilor, noi ne încăpăţâm să considerăm că aceste dialoguri conţin într-un mod suficient de explicit întreaga tinereţe glorioasă a acestei teorii. Nucleul Teoriei Ideilor este pe deplin format, cercetările viitoare ale lui Platon nefiind decât completări, stilizări sau reformulări, desigur, cu un aparat conceptual superior.

De pildă, am arătat anterior, că un mod frecvent de a *semnifica Ideile* era prin alăturarea între pronumele personal **αὐτός** în formă nearticulată şi un substantiv : **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** – Curajul Însuşi sau **αὐτὸ τὸ ὅσιον** – Pietatea Însăşi. Am afirmat că, atunci când Platon foloseşte o astfel de sintagmă, el nu se referă la **noţiunile** pe care le căuta Socrate, ci urcă, treaptă după treaptă, tot mai abrupt, spre **Idei** din ce în ce mai sublimate.

Dintre traducerile de mai sus observăm că G.Liiceanu transpune sec **αὐτὸ τὸ καλὸν** prin „**frumosul**", ca şi V.Cousin care traduce prin „**le beau**" – ambii traducători refuzând să vadă în acest text vreo urmă de Idee. A.Croiset face un pas înainte, dar pe orizontală şi nu în sus spre Idee, atunci când preferă forma „**la beauté**". George Burges ne pare cel mai inspirat cu varianta sa „**beauty in the abstract**". Expresia are însă şi destulă indeterminare şi nu suntem chiar siguri la ce s-o fi gândit autorul ei, dar, ni se pare că Burges se situează în orizontul Ideii şi, plutind pe sus printre abstracţii, nu zboară foarte departe de Idee.

Odată cu rezervele enunţate faţă de traducerile de mai sus, susţinem că în româneşte cel mai bine e să preferăm ca pentru expresia **αὐτὸ τὸ καλὸν** să optăm pentru varianta **„Însuşi Frumosul”**, variantă prin care încercăm să unificăm sub o formă unică opţiunile personale ale diferiţilor traducători ai lui Platon în româneşte. Tradus cuvânt cu cuvânt, exact dar şi fără pretenţii de stil, fragmentul de mai sus ar suna în româneşte aşa: „Acum deci, o spun, numai bine soseşti, şi învaţă-mă în mod adecvat Însuşi Frumosul ce este, şi încearcă a spune răspunzându-mi cu cea mai mare precizie, ca să nu fiu dovedit a doua oară şi din nou râsete să merit.” (286e)

Am exemplificat anterior, că un mod des utilizat pentru a *semnifica Ideile* era prin alăturarea între pronumele personal **αὐτός** în formă nearticulată şi un substantiv : **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** – Curajul Însuşi. Dar în această perioadă de tatonări, plină de cazne şi încercări, în care Platon abia îşi creează limbajul, **mai există un mod prin care face referire la Idei**, şi anume cu ajutorul unor adjective substantivizate, pentru această observaţie fiindu-i îndatorat lui A.Cornea: „Am văzut, astfel, că Ideile lui Platon sunt adesea adjective substantivizate de tipul: Frumosul, Binele, Caldul, Parul (to kalon, to agathon, to termon, to artion). Ele apar alteori şi sub forma unor substantive abstracte derivate din respectivele adjective: Frumuseţea (to kallos).”[40]

[40] Andrei Cornea, *Platon.Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p.95

Ceea ce spune Cornea e afirmat şi de R.M. Hare într-o carte de popularizare despre Platon, scrisă mai degrabă pentru nespecialişti, dar care conţine şi câteva pagini interesante. R.M.Hare observă şi el „uşurinţa cu care greaca formează substantive abstracte adăugând articolul definit adjectivului neutru."[41]

Dar o teorie cu adevărat interesantă a lui Hare este credinţa acestuia că Platon postulează Teoria Ideilor, dintr-o perversitate a limbii provocată tocmai de această uşurinţă cu care greaca formează substantive abstracte şi la care se adaugă faptul că aceste construcţii gramaticale favorizează credinţa că ele se referă la **lucruri reale**, **adevărate**: „Acolo unde ar trebui să vorbim despre cunoaşterea a ceea ce este dreptatea, sau despre ceea ce înseamnă drept, este uşor să vorbim în greacă, datorită factorilor menţionaţi mai înainte, despre cunoaşterea Dreptăţii, ştergând astfel distincţia dintre aceste lucruri care pot fi diferite. Şi de aici nu mai e decât un pas la a spune, aşa cum Platon a fost tentat să spună, că Dreptatea pe care o cunoaştem noi este un lucru real şi în mod necesar existent ..."[42] E o lipsă de maturitate a crede ca Hare, că Teoria Ideilor se naşte dintr-o perversitate a limbii, din nişte confuzii lingvistice. Teoria lui Hare e interesantă, dar falsă. Suntem însă de acord cu Hare când afirmă că aceste substantive abstracte se referă la Idei **reale** şi **existente**.

[41] R.M.Hare, *Platon*, Humanitas, 2006, p.58
[42] Hare, *Op.cit.*, pp.58-59

Participaţia – in statu nascendi

Ne punem întrebarea dacă am putea vorbi cu rost de o teorie despre participaţie încă începând cu dialogurile socratice?

Am stabilit prin fragmentele analizate mai sus că Platon pleacă de la intuiţia lui Socrate asupra definiţiei, dar nu rămâne prea mult în orizontul socratic, ci, aşa-zicând, urcă treptele spre Idee. Se produce astfel, inevitabil, separaţia Ideilor de obiectele sensibile. Iar această separaţie are loc, după părerea noastră, în dialogul Hippias II, fapt ce se datorează poate şi unei sensibilităţi aparte a lui Platon faţă de Frumos. De altfel, Frumosul e o temă care l-a obsedat destul pe Platon, interogaţiile asupra lui străbătând ca un fir roşu întreaga operă platonică. Aşadar, Ideile sunt **reale, existente** şi separate îndrăznim să spunem**.** Odată apărută separaţia între planul inteligil al Ideilor şi planul sensibil, se pune problema comunicării între cele două planuri. Planul lucrurilor senzoriale are fiinţă pentru că participă (μετέχει) la planul inteligibil al Ideilor. Aristotel privea însă cu destulă neîncredere această explicaţie: „Doar numele *participare* a reprezentat o modificare /faţă de pitagoricieni/. Căci pitagoricienii afirmau că lucrurile există prin *imitarea* numerelor, Platon, însă – că o fac prin *participare* **<μέθεξις> /**la Forme/, procedând, astfel, la o schimbare de nume. Dar ce ar putea însemna fie participarea la Forme, fie imitarea numerelor, atât pitagoricienii, cât şi Platon au lăsat altora în sarcină să cerceteze."[43] (Metafizica, 987b)

[43] Aristotel, *Metafizica*, Humanitas, 2001, p. 64, trad. A.Cornea

Şi într-adevăr, are dreptate Aristotel, această problemă a **participării** e destul de obscură. Platon aproape că nici nu o discută, menţionând-o pe fugă şi expediind-o în doar câteva fragmente. Să ne întrebăm unde apare **prima dată** această teorie şi locurile unde e menţionată? Utilizând dicţionarul lui F.E.Peters aflăm doar două locuri: „*Methexis* este termenul folosit de Platon pentru a descrie raportul dintre *eide* şi particulele sensibile; vezi Phaidon 100d şi Parm. 130c-131a (unde participarea este criticată implicând diviziunea)."[44] De dragul adevărului, să spunem însă că, verificând trimiterile din dicţionarul Peters, am constatat că termenul **μέθεξις ,** nu apare în Phaidon la 100d. Apare ce-i drept un pic mai sus, la 100c verbul **μετέχω – a participa.** Eroarea lui Peters e însă minoră, **μετέχω** fiind verbul substantivului **μέθεξις.**

Să prezentăm acum argumentele prin care susţinem că teoria participării apare încă din Hippias Maior. După ce în fragmentul 286e, Socrate solicitase lui Hippias „ [...] învaţă-mă în mod adecvat Însuşi Frumosul ce este, şi încearcă a spune răspunzându-mi cu cea mai mare precizie, [..]" , imediat în continuarea acestui fragment Socrate vine cu nişte indicaţii pline de semnificaţii. Dacă i-ai spune lui, omului meu, discursul despre îndeletnicirile frumoase, îi spune Socrate lui Hippias, el nu te-ar lăsa să scapi cu una cu două, ci te-ar întreba tocmai despre frumos. Şi ar începe astfel (287c,d) :

[44] F.E.Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Humanitas, 1997, p.171

< - "Străine din Elis, oare cele ce-s drepte, nu prin dreptate sunt drepte?" Răspunde Hippias ca şi cum el te-ar întreba.

- Răspund că prin dreptate.

*- "Dreptatea deci este un lucru **real**?"*

- Desigur.

- "Aşadar şi cei înţelepţi sunt înţelepţi prin înţelepciune, iar toate câte sunt bune, prin bunătate?"[...]"

*Aşadar, toate câte sunt frumoase, sunt frumoase prin însuşi frumosul, nu-i aşa?" [...]„Iar frumosul este şi el un lucru **real**, nu? >* [45]*(287c,d)*

"ὦ ξένε Ἠλεῖε, ἆρ᾽ οὐ **δικαιοσύνῃ δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι**;" ἀπόκριναι δή, ὦ Ἱππία, ὡς ἐκείνου ἐρωτῶντος.

Ἱππίας ἀποκρινοῦμαι ὅτι δικαιοσύνῃ.

Σωκράτης "οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἡ δικαιοσύνη;"

Ἱππίας πάνυ γε.

Σωκράτης "οὐκοῦν καὶ **σοφίᾳ οἱ σοφοί εἰσι σοφοὶ** καὶ **τῷ ἀγαθῷ πάντα τἀγαθὰ ἀγαθά**;" [...] "ἆρ᾽ οὖν οὐ καὶ **τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλά**;" [...]

Σωκράτης "ὄντι γέ τινι τούτῳ; "[46]

[45] PLATON, *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.79, trad. G.Liiceanu

[46] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS III, 1905**, *(287c,d)***

Două consecinţe, ambele remarcabile se desprind din textul de mai sus:

În primul rând se poate observa că **Ideile** sunt lucruri **reale:** *"Dreptatea deci este un lucru real?"[...] „Iar frumosul este şi el un lucru real, nu?"* Desigur, confirmă Hippias. În elină această **realitate** este marcată utilizându-se fie verbul **εἰμί** (eu sunt) la Indicativ prezent : ἔστι τι τοῦτο – este ceva ce este, se spune despre Dreptate. Despre Frumos se spune că fiinţează, că are fiinţă, prin acelaşi verb **εἰμί** folosit însă la Participiu (ὄντι).

A doua remarcabilă observaţie se referă la mecanismul participării ce se poate desprinde din acest fragment. Mai precis, în acest moment, pentru a semnaliza participarea la Idei, Platon se foloseşte mereu de o construcţie cu Dativul intrumental:

δικαιοσύνῃ δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι	cu ajutorul Dreptăţii drepte sunt cele drepte
σοφίᾳ οἱ σοφοί εἰσι σοφοὶ	cu ajutorul Înţelepciunii cei înţelepţi sunt înţelepţi
τῷ ἀγαθῷ πάντα τἀγαθὰ ἀγαθά	cu ajutorul Binelui toate cele bune (sunt) bune
τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ ἐστι καλά	cu ajutorul Frumosului toate cele frumoase sunt frumoase

Mai târziu, în Phaidon va spune că lucrurile sensibile participă (**μετέχει**) la Idei. Va fi oare o evoluţie în Phaidon faţă de Hippias? Noi zicem că nu. Mai mult, nici măcar Platon nu pare edificat asupra teoriei sale asupra lui **μέθεξις** din Phaidon şi se foloseşte mai degrabă de construcţia cu Dativul instrumental din Hippias: „*Şi rămân, într-un chip simplu, fără întortocheri, poate naiv, la explicaţia mea: că nimic altceva nu conferă acelui lucru frumuseţe decât prezenţa în el a Frumosului în sine, sau comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de relaţie cu el, căci în privinţa asta nu sunt încă foarte ferm.* ***Ferm sunt numai în a susţine că toate cele frumoase sunt frumoase numai datorită Frumosului*** [...]"[47] (100d, trad.Petru Creţia)

Iată această ultimă propoziţie în elină „**γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ᾽ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά**." Aşadar, în Phaidon 100d se găseşte aproape în termeni identici aceeaşi formulare ca în Hippias II. Mai precizăm că unde Creţia traduce „*Frumosului în sine"* în greceşte avem **αὐτὸ τὸ καλὸν ,** mod de a *semnifica* Ideea pe care l-am găsit încă din dialogurile socratice.

Suntem astfel siliţi de observaţiile de mai sus, să afirmăm că teoria metafizică a lui Platon este formată aproape complet încă din Hippias II.

[47] PLATON**,** *OPERE IV*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1983, p.115

Menon sau *Despre virtute*

Auzisem eu, Socrate, chiar înainte de a te întâlni, că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acum, parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, încât mi-e plină mintea de nedumerire – spune Menon – după ce încercase zadarnic să definească virtutea. El – care rostise de mii de ori atâtea cuvântări despre virtute în faţa unui public numeros – în faţa lui Socrate nu e în stare să spună nici măcar *ce este* virtutea. În glumă, sau poate chiar vorbind serios, Menon completează portretul lui Socrate: „îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi care se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine se apropie de el şi îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum."[48] (80a)

Şi într-adevăr, multă dreptate mai are Menon, căci senzaţia de amorţeală şi nedumerire ne cuprinde şi pe noi, după ce terminăm de citit dialogul. Rămânem nedumeriţi, dar în mod blajin şi fără îndârjire. Reluăm de câteva ori lectura, dar ceaţa în loc să se risipească, devine şi mai apăsătoare. Despre ce anume vorbeşte Platon în acest dialog? Sunt, ce-i drept, câteva drumuri noi deschise cu această operă. Dar drumurile mai vechi arată de parcă nu ar fi dus nicăieri. Sau poate că n-am recunoscut noi capătul final al acelor vechi drumuri. Fără îndoială, are destulă dreptate Socrate când spune că nu poţi căuta un lucru pe care nu-l cunoşti dinainte, pentru că, nu-l vei recunoaşte.

[48] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.386, trad. P.Creţia

E oare acest dialog un capăt ce înnoadă firele anterior risipite? Aşa s-ar părea, căci, diferenţă notabilă, nu se mai caută o singură virtute, o parte a virtuţii, ci e căutată întreaga virtute. Vrea oare Platon să râdă de noi, să ne nedumerească? Dialogurile anterioare sfârşeau toate în nedumerire, fără să se ajungă la vreo concluzie asupra curajului, asupra pietăţii sau bunăoară asupra frumosului. Putem dar, să aflăm ce este virtutea, când nu ne-am lămurit nici măcar asupra unei singure părţi a ei? Căci tema cercetării e virtutea, *toată* virtutea, iar Menon încerca să o definească plecând de la părţile ei. Socrate nu e însă de acord: „[...] te rugasem să defineşti virtutea ca un tot, iar tu, departe de asta, spui că orice acţiune este virtute dacă comportă o parte a virtuţii, de parcă, gata, ai fi definit virtutea în general şi eu ar urma s-o recunosc în bucăţile în care ai fărămiţat-o. [...] În acest caz, prea bunul meu prieten, câtă vreme mai căutăm o definiţie a virtuţii în general, să nu-ţi închipui că vei lămuri pe cineva cu privire la ea dacă răspunsul tău va pleca de la părţile sale ... ”[49] (79b,d)

Dar oare de ce nu e de acord? Că doar aşa proceda şi el în căutările anterioare acestui dialog. Oare nu se contrazice însă Platon pe sine? Să aruncăm o privire în urmă la dialogul Lahes. Se punea acolo întrebarea dacă învăţătura armelor poate să desăvârşească sufletele tinerilor, să-i facă virtuoşi.

[49] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.385, trad. P.Creţia

„Dar oare, nu trebuie, în acest caz, să ştim bine ce este virtutea?" (190b) – îl întreabă Socrate pe Lahes – iar apoi, continuînd: „Totuşi, bunul meu prieten, să nu ne îndrumăm cercetarea de-a dreptul asupra virtuţii în întregul ei – poate că efortul acesta ar fi prea mare -, ci să vedem mai întâi dacă stăm îndeajuns de bine cu ideile noastre asupra unei singure părţi a ei. S-ar părea că cercetarea noastră va fi astfel mai uşoară." (190c)

După ce Menon este amorţit şi nedumerit (şi noi împreună cu el), Socrate va emite cunoscuta sa teorie asupra nemuririi sufletului. Platon începe să devină interesant. După îndelungi rătăciri printre Idei abstracte, iată şi ceva mai aproape de suflet. Dar oare cât de mult credea Platon în această ficţiune? Credea cu adevărat că sufletul e nemuritor sau e doar o speranţă consolatoare, cum avea să o considere Kant mult mai târziu. Teoria nu e nici măcar asumată, a auzit-o de la nişte preoţi şi preotese pricepuţi la cele divine, spune Socrate. El încearcă totuşi să demonstreze că sufletul e nemuritor. Sclavul lui Menon e ajutat să descopere singur, (*să-şi reamintească, crede Socrate)*, care este latura unui pătrat cu aria dublă faţă de un pătrat dat. Aşadar, sclavul care nu a studiat niciodată geometria va rezolva o problemă nu tocmai uşoară. Iată dovada nemuririi sufletului, spune Socrate, dar nu e nici el foarte convins, cum nu suntem nici noi, iar câteva rânduri mai jos mărturiseşte că „există lucruri pe care nu le-aş putea susţine cu tot dinadinsul: dar că, socotindu-ne datori să căutăm ceea ce nu ştim, devenim mai buni, mai curajoşi şi mai puţin leneşi [...]"[50] (86b)

[50] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.396, trad. P.Creţia

Aşadar, multe dileme ridică acest dialog. Şi nici nu am mai avut curajul să mai vorbim şi despre întâlnirea cu matematica. Pe frontispiciul Academiei era scris, se ştie: „Cel ce nu ştie geometrie să nu intre aici." Ce rol joacă matematicul în filozofia lui Platon? Să fie oare virtutea şi matematicul calea regală pe drumul spre Idee? Între atât de multe întrebări şi nedumeriri ce nu puteau fi ignorate şi lăsate la o parte, să revenim mai degrabă la subiectul cercetării noastre, la Teoria Ideilor.

La începutul dialogului, Menon îl întrebase pe Socrate, dacă virtutea se poate preda, se poate obţine prin exerciţiu sau există în oameni de la natură. Socrate însă nu ştie, cel puţin aşa pretinde, nici măcar ce este virtutea. Spune-mi tu, Menon - **τί φὴς ἀρετὴν εἶναι; - ce spui virtutea a fi?** (71d) Iar Menon va începe să le enumere: există virtuţi ale bărbaţilor, virtuţi ale femeilor şi virtuţi ale copiilor. Virtutea la bărbaţi e să se ocupe de treburile cetăţii cu pricepere, să facă prietenilor bine... Dar Socrate îi întrerupe elanul şi îl ironizează, amuzându-se de naivitatea lui Menon: „Se pare că am mare noroc, Menon: căutam o singură virtute şi văd că aflu de la tine un roi întreg de virtuţi." (72a) După care Socrate îl îndeamnă să-i vorbească despre **esenţa virtuţii**, căci, există fără îndoială o **esenţă a virtuţii** aşa cum există o **esenţă a albinei** (**μελίττης περὶ οὐσίας**).

În dialogurile anterior studiate exista o schemă similară. Socrate întreba ce este Curajul sau Pietatea sau bunăoară Frumosul şi primea **mereu** ca răspuns un exemplu de faptă curajoasă, de faptă pioasă sau de lucru frumos. După care întrebarea lui Socrate devenea mai explicită, el cerând să i se vorbească despre Pietatea Însăşi sau despre Frumosul Însuşi. Iar respectiva Idee era semnificată fie prin construcţia formată cu pronumele de întărire ce stătea în faţa substantivului, fie absolut explicit prin termenii **ἰδέα** sau **εἶδος.** Cu acest dialog apare o inovaţie terminologică în semnificarea Ideilor, şi anume termenul **οὐσία,** ce se găseşte la 72a şi care de altfel, este sinonim cu termenul **εἶδος** la care Platon revine în mare grabă:

"Σω οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν: κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί."[51] (72c)

„La fel e şi cu virtuţile. Chiar dacă sunt multe şi de tot felul, ele au, toate, o **calitate** comună care le face să fie virtuţi." [52] (trad. Liana Lupaş şi Petru Creţia)

[51] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS III, 1905

[52] PLATON**,** *OPERE II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.375

"**Soc**. And so of the virtues, however many and different they may be, they have all a common **nature** which makes them virtues."[53]
(trad. B.Jowett)

"**Soc**. Just so it is with the virtues. Although they are many indeed, and of various kinds, yet they all agree in one and the same **idea**, through which they are virtues[…]"[54]
(trad. Georges Burges)

"Eh bien, il en est ainsi des vertus. Quoiqu'il y en ait beaucoup et plusieurs espèces, elles ont toutes un **caractère** commun par lequel elles sont vertus[…]"[55]
(trad.Victor Cousin)

[53] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p.175
[54] *The works of Plato*, Vol. III, London,1850, p.6
[55] *Œuvres de Platon*, tome 6, 1831, V.Cousin, p.143

Ne continuăm aşadar, cu acest fragment, munca de inventariere a textelor în care apar termenii cheie: **ἰδέα** sau **εἶδος.** Ne-am propus, în primul rând, să ştim bine unde apar aceşti termeni şi să prezentăm fragmentele pe baza cărora să avem dreptul de a discuta despre a Ideilor teorie la Platon. Nu suntem oare în spiritul filozofului grec cu acest tip de cercetare? Noi sperăm să fim; de altfel, undeva în Phaidros, chiar Platon afirmă că pentru a gândi corect un subiect trebuie „*să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot[...] ”*[56] (265d). Aceasta este şi metoda pe care am urmat-o pe tot parcursul cercetării noastre.

Ne putem acum întrebarea: ce sens are **εἶδος** în acest fragment? Iar răspunzând, vom spune că sensul nu e foarte clar. Creţia traduce prin **calitate**, B.Jowett preferă **nature,** iar Victor Cousin alege varianta **caractère.** Căutăm un sens pentru **εἶδος,** şi, mare noroc pe capul nostru, am găsit un roi întreg de sensuri, ar fi glumit Socrate pe seama noastră.

Însă, în această varietate de sensuri, considerăm că cel mai bine e să traducem prin aceeaşi variantă preferată şi în celelalte fragmente analizate, aşadar vom opta pentru varianta neutră: **Idee**. Această alegere are un mare avantaj, acela că nu închide conceptul, că nu îngroapă conceptul sub o traducere mai mult sau mai puţin inspirată, ci îl păstrează într-o nedeterminare ce lasă deschisă posibilitatea de a lămuri cândva în mod total şi până în cele mai mici amănunte această teorie a lui Platon.

[56] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p.471

Despre **εἶδος** în fragmentul 72c se spune că este **Unu** şi totodată **Identic**. În plus, Platon chiar îl accentuează pe Unu, ştim doar că particula **γέ** e folosită pentru a accentua cuvântul dinaintea lui **(ἕν γέ)**. Poate nu înţelegem foarte bine ce vrea Platon să spună – dar suntem datori măcar să traducem exact. Iar dacă traducem cuvânt cu cuvânt fragmentul, el ar suna aşa: *Astfel şi despre virtuţi: chiar dacă multe şi felurite sunt, o **unică** şi **identică Idee** toate au, datorită căreia sunt virtuţi*. Creţia traduce **ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν** prin „**o calitate comună" ,** punând *comun* în loc de **unic şi identic**. Jowett şi Cousin prescurtează şi ei textul cam la fel ca Creţia: Jowett traduce **ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν** prin „**a common nature",** iar Cousin prin **„un caractère commun".** Dintre traducerile consultate, cea mai bună este a lui Georges Burges, ce traduce exact expresia prin **„in one and the same idea".**

O traducere bună a fragmentului 72c este oferită şi de către domnul Gheorghe Vlăduţescu: „*tocmai aşa-i şi cu virtuţile: cât de multe ar fi, şi cât de felurite, toate au o însuşire*[57] *– una şi aceeaşi: numai printr-însa virtuţile sunt virtuţi*."[58]

[57] Dacă în loc de „**însuşire**" pentru **εἶδος,** s-ar fi preferat **Idee**, traducerea ar fi fost perfectă.

[58] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, 1984, p.260

CAPITOLUL II

CRATYLOS – O TEORIE LINGVISTICĂ NĂSCUTĂ DIN TEORIA IDEILOR

Cratylos susţinea că numele obiectelor nu sunt statornicite prin convenţie, ci ar exista o anumită potrivire între nume şi realitatea pe care o exprimă. Hermogenes, opunându-se lui Cratylos, este însă de părere că numele se ivesc printr-o convenţie întâmplătoare şi se statornicesc prin obişnuinţă şi repetare. Socrate este invitat la discuţie, Hermogenes fiind bucuros să afle ce crede Socrate despre potrivirea dintre numele lucrurilor şi lucrurile însele. **"Sunt tare grele cele frumoase"**, spune Socrate, **"şi, într-adevăr, nici cu privire la nume nu se întâmplă să fie o învăţătură prea uşoară."**[1] (384b)

Există, întreabă Socrate, un mod de **"a vorbi drept şi a vorbi fals"**, există o rostire adevărată şi una falsă? Desigur, îl aprobă Hermogene, iar Socrate adăugă: **„Şi nu-i aşa că aceea [rostirea] care ar exprima realităţile cum sunt, e adevărată, cea cum nu sunt, falsă?"**[2] (385b)

[1] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.251
[2] Platon, *Op. cit.*, p.253

Analizele lui Socrate din dialogul Cratylos încep astfel cu acest fragment **385b**, a cărui importanţă nu este poate suficient accentuată. Pentru că, nu întâlnim aici nimic altceva, decât faimoasa teorie a adevărului-corespondenţă. Teoria, se ştie, atinge cea mai cunoscută formulare la Toma d'Aquino şi ne referim la celebra expresie „**veritas est adaequatio rei et intellectus**". Când însă se face arheologia acestei faimoase teorii, se coboară de obicei doar până la Metafizica (1011b) lui Aristotel: **„E limpede / aceasta / , mai întâi, pentru cei care decid ce este adevărul şi falsul: căci faptul de a spune că *ceea-ce-este nu este* sau că *ceea-ce-nu-este este* reprezintă un fals, în timp ce a spune că *ceea-ce-este este* şi că *ceea-ce-nu-este nu este* reprezintă un adevăr; astfel încât cel care spune că /ceva/ este sau nu, va spune adevărul sau falsul."**[3] Dar înainte de acest binecunoscut fragment aristotelic, ceea ce noi numim teoria adevărului-corespondenţă este enunţată şi de Platon în termeni aproape identici în dialogul Cratylos.

Dar rostirea adevărată, poate fi astfel **„fară ca parţile ei să fie adevărate?"** (385c) Deci numele, ca parte a unei rostiri adevărate, trebuie să fie şi el adevărat, concluzionează Socrate.

[3] Aristotel, *Metafizica*, Humanitas, 2001, trad. A.Cornea, p.151

Dar în faţa acestui raţionament rămânem oarecum uimiţi: o regretabilă eroare, un sofism, ne grăbim să afirmăm. Şi ne mirăm cum de e posibil ca mintea sclipitoare a lui Platon, imediat după ce enunţă magistral teoria adevărului-corespondenţă, să cadă în astfel de sofisme demne parcă de bufoneriile lingvistice ale sofiştilor Euthydemos şi Dionysodoros. Cum ar putea, de pildă, să creadă Platon, că dacă propoziţia „*Socrate este înţelept*" este adevărată, atunci fiecare din părţile acestei propoziţii este la rândul ei adevărată. Cum ar putea termenul „*Socrate*" să fie adevărat, sau bunăoară să fie adevărat chiar insul Socrate?

Aristotel a stabilit în mod clar că adevărul şi falsul stau doar în predicaţie, doar în rostire, în legătura dintre subiect şi predicat iar un cuvânt izolat nu înseamnă nimic: „**Rostirea este o glăsuire semnificativă şi convenţională, în care unele dintre părţi sunt semnificative izolat, ca parte de vorbire însă nu ca afirmaţie sau negaţie. Spun că, de pildă, „om" înseamnă ceva, dar nu înseamnă faptul că el este sau nu este; totuşi va fi o afirmaţie sau o negaţie dacă i se adaugă ceva. În schimb, o singura silabă din cuvântul „omul" nu înseamnă nimic, cum nici cuvântul „şoarece" „şoa" nu înseamnă ceva, ci este doar o glăsuire."**[4]

[4] Aristotel, *Despre interpretare*, Humanitas, 1998, trad. Constantin Noica, p.12

Platon însă, oricât de ciudat ni se pare nouă acest lucru, considera că adevărul poate exista şi într-un cuvânt luat izolat. Sfârşitul dialogului marchează însă un eşec în a găsi adevărul în numele realităţilor; dătătorii de nume, nomoteţii, nu au reuşit să prindă esenţa obiectelor cu ajutorul numelor, iar cei ce caută adevărul plecând de la numele date de nomoteţi vor stărui în erorile iniţiale ale acestora. Dar acest eşec este unul constructiv, căci îl eliberează pe Platon de sub fascinaţia limbajului iar concluzia va fi că în căutarea adevărului trebuie plecat de la realităţile însele şi nu de la numele lor.

Hermogene însă nu se arată aşa de critic cu strania teorie a lui Socrate, nu-l contrazice, doar adaugă că adevărul numelui este subiectiv: „**pot denumi fiecare lucru cu un nume statornicit de mine, iar tu, la rândul tău, cu un altul de-al tău.**” [5] (385d) Confruntat cu acest relativism, Socrate se crede nevoit să-l combată pe însuşi părintele relativismului, pe Protagoras, ce susţinea, că **“omul este măsura tuturor lucrurilor - şi că, prin urmare, aşa cum îmi apar lucrurile aşa sunt pentru mine, şi aşa cum îţi apar ţie, tot aşa sînt pentru tine.”** (386a)

[5] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.254

De altfel, Hermogenes nu a părut să se îndoiască de faptul că unii, de pildă, ar percepe un obiect ca fiind alb şi alţii să-l perceapă altfel decât alb. El credea doar că unii ar putea să-l "numească" altfel. Socrate săvârşeşte un sofism de tip *ignoratio elenchi*, răspunzând la o obiecţie pe care Hermogene nu a ridicat-o niciodată. Aşadar, de la relativitatea numelor, mai precis de la convenţionalitatea lor, Socrate a făcut un nepermis salt la relativitatea obiectelor. Şi acum, se străduie să demonstreze că lucrurile nu sunt iluzorii, că persistă în timp, nefiind supuse unei perpetuee transformări şi disoluţii. Suntem de acord cu acest relativism sau admitem totuşi că lucrurile **„au în ele o anumită stabilitate a naturii lor?"**[6] întreabă Socrate. (386a)

Simţind că-i fuge pământul de sub picioare, Socrate se grăbeşte să se agaţe de primele lucruri concrete care îi vin în minte. Există om rău? întreabă Socrate. Desigur, chiar destui de mulţi, răspunde Hermogenes. Iată aşadar, vrea să spună Socrate că nu totul este relativ în lumea noastră. Că ceea ce pentru mine este un om rău la fel este şi pentru tine şi nu altminteri. Aşadar Protagoras se înşeală iar **"lucrurile au ele însele o anume natură stabilă, nu prin raport la noi, nici datorită nouă – în aşa fel încât să fie târâte în sus şi în jos, după închipuirea noastră – ci, prin ele însele, se comportă faţă de propria lor natură aşa cum le este firesc."**[7] (386e)

[6] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.254
[7] Platon, *Op. cit.*, p.255

Dar nu doar realităţile (lucrurile, obiectele) au o anumită stabilitate a structurii lor. Şi acţiunile sunt o anumită specie de realitate (a tăia, a arde). Dar şi vorbirea este o formă de acţiune. Şi numai o vorbire care respectă anumite reguli este propriu-zis o vorbire care îşi poate atinge scopul de a comunica. Deci vorbirea nu este în raport cu noi, ci are o anumită natură care îi este proprie. Iar numirea este o parte a vorbirii, căci dând nume formulăm rostiri.

Ceea ce trebuie tăiat poate fi tăiat cu ceva, cu un instrument. La fel, ceea ce trebuie ţesut, va fi ţesut cu suveica. Iar pentru găurit avem burghiul. Atunci şi pentru a numi vom avea un instrument: numele. **"Prin urmare, numele este un instrument dătător de învăţătură şi discriminator al naturii lucrurilor, aşa cum e suveica pentru ţesătură."**[8](388c) Dar nu orice om e îndreptăţit să statornicească numele, ci doar legiuitorul, doar nomotetul poate face acest lucru, o specie de creator care se iveşte cel mai rar printre oameni, crede Socrate.

În continuarea acestor observaţii ale lui Socrate (însă cât se poate de platonice în esenţa lor) întâlnim următorul fragment remarcabil şi deosebit de important pentru Teoria Ideilor, fragment pe care îl vom exploata atât în elină, cât şi în cele mai cunoscute traduceri:

[8] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.258

389a **“Σω** ἴθι δή, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται: ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκεψαι. ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἆρ᾽ οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὃ ἐπεφύκει κερκίζειν; **Ἑρμ** πάνυ γε. [389β] **Σω** τί δέ; ἂν καταγῇ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν κατεαγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο **τὸ εἶδος** πρὸς ὅπερ καὶ ἣν κατέαξεν ἐποίει; **Ἑρμ** πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ. **Σω** οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιότατ᾽ ἂν **αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς** καλέσαιμεν;”[9]

SO Atunci, cercetează ce anume stă să aţintească legiuitorul cu privirea când statorniceşte numele. Întoarce-te la exemplele dinainte.
Spre ce îşi aţinteşte tâmplarul privirea când face suveica? Oare nu asupra acelui lucru care, prin firea lui, trebuie folosit ca suveică? **HER** Întru totul. **SO** Şi ce se întâmplă dacă – în timp ce o lucrează – i se rupe suveica? Oare va face din nou o alta, aţintind-o cu privirea pe cea frântă, sau aţintind **forma** aceea după care o făurise şi pe cea frântă? **HER** Forma aceea, cred eu. **SO** Prin urmare, am putea-o numi, pe drept cuvânt, **suveica în ea însăşi**. ”[10]

[9] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES **BURNET**, TOMVS I, 1905

[10] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. **Sim.Noica**, p.259

„**So** - Or ça, examine donc sur quoi le législateur fixe les yeux quand il établit les noms. Remonte, pour l'examiner, aux exemples précédents. Sur quoi le menuisier a-t-il les yeux quand il fait la navette?

N'est-ce pas sur un objet naturellement propre au tissage ?

Her - Parfaitement.

So - Et si la navette se brise pendant la fabrication, en refera-t-il une autre en tenant les yeux sur la navette brisée, ou sur cette **forme** dont il s'inspirait en faisant la navette qu'il a brisée ?

Her - Sur cette forme-là, ce me semble.

So - Nous serions donc tout à fait en droit de l'appeler **la navette en soi** ?"[11]

"**Soc**. And how does the legislator make names? and to what does he look? Consider this in the light of the previous instances: to what does the carpenter look in making the shuttle? Does he not look to that which is naturally fitted to act as a shuttle?

Her. Certainly.

Soc. And suppose the shuttle to be broken in making, will he make another, looking to the broken one ? or will he look to **the form** according to which he made the other?

Her. To the latter, I should imagine.

Soc. Might not that be justly called **the true or ideal shuttle**"[12]

[11] PLATON *OEUVRES COMPLÈTES* TOME 5.2, LES BELLES LETTRES, 1931 (BUDÉ), trad. **L. MÉRIDIER**, pp. 58-59

[12] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. **B. Jowett**, p. 88

Acest fragment 389 a-b este deosebit de important şi nu poate lipsi din nici o analiză responsabilă asupra **Teoriei Ideilor**. Dar, deşi important, fragmentul nu aduce nimic nou metafizicii lui Platon pe care am schiţat-o deja. Abia din acest dialog, comentatorilor începe să li se pară că Ideile se nasc şi încep să ocupe un oarecare rol în concepţia lui Platon. Dar Teoria Ideilor e demult născută iar acest fragment nu face decât să reia şi să consolideze intuiţii anterioare.

„Spre ce îşi aţinteşte tâmplarul privirea când face suveica", întreabă Socrate. Iar răspunsul vine imediat: spre o altă suveică, sau, mai degrabă, spre **Ideea (τὸ εἶδος) de suveică**. În traducerile utilizate observăm că există un consens al interpreţilor: B.Jowett traduce **τὸ εἶδος** cu „**the form**", L. Méridier foloseşte la fel: „**forme**" iar Simina Noica nu se sustrage nici ea curentului dominant şi optează pentru termenul: „**formă**". Nu e nicio eroare să fi tradus **τὸ εἶδος** cu **formă**, cu condiţia să fi făcut acest lucru oriunde am fi întâlnit termenul **εἶδος.** Însă din dorinţa unificării terminologice a traducerilor lui Platon în româneşte, noi vom prefera, consecvenţi cu alegerile anterioare, termenul de **Idee** pentru **εἶδος**.

Am constatat din dialogurile analizate anterior că, din punct de vedere terminologic, există două moduri prin care Platon face referire la Idei:

1. fie cu ajutorul termenilor sinonimi: **εἶδος** şi **ἰδέα ;**
2. fie cu ajutorul pronumelui personal de întărire în faţa substantivului articulat: **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία – Însuşi Curajul** (Lahes) ; **αὐτὸ τὸ ὅσιον – Însăşi Pietatea** (Euthyphron) ; **αὐτὸ τὸ καλὸν – „Însuşi Frumosul”** (Hippias II) ;

Iată că în acest fragment 389b întâlnim ambele moduri de semnificare a Ideilor. După ce a afirmat că tâmplarul ţinteşte cu privirea **Ideea (τὸ εἶδος) de Suveică**, imediat mai jos se spune că aceasta se mai poate numi, pe bună dreptate şi **Însăşi Suveica** (**αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς**). Şi referitor la această sintagmă nu mai există diferenţe între traducători: Jowett o traduce cu „**the true or ideal shuttle”,** L. Méridier foloseşte: „**la navette en soi”** iar S. Noica prin „**suveica în ea însăşi”.** Din raţiuni de consecvenţă cu alegerile anterioare, noi preferăm forma: **Însăşi Suveica.**

Σω - ἆρ᾽ οὖν, ὦ βέλτιστε, καὶ τὸ ἑκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τιθέναι, καὶ βλέποντα πρὸς **αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα**, πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν τε καὶ τίθεσθαι, εἰ μέλλει κύριος εἶναι ὀνομάτων θέτης;

εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν [389ε] δεῖ τοῦτο ἀ<μφι>γνοεῖν: οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησιν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον: ἀλλ᾽ ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν **ἰδέαν** ἀποδιδῷ, ἐάντε [390α] ἐν ἄλλῳ σιδήρῳ, ὅμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἐάντε ἐνθάδε ἐάντε ἐν βαρβάροις τις ποιῇ. ἦ γάρ;

Ἑρμ - πάνυ γε.

Σω - οὐκοῦν οὕτως ἀξιώσεις καὶ τὸν νομοθέτην τόν τε ἐνθάδε καὶ τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις, ἕως ἂν τὸ τοῦ ὀνόματος **εἶδος** ἀποδιδῷ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἐν ὁποιαισοῦν συλλαβαῖς, οὐδὲν χείρω νομοθέτην εἶναι τὸν ἐνθάδε ἢ τὸν ὁπουοῦν ἄλλοθι;

Ἑρμ - πάνυ γε.

[390β] **Σω -** τίς οὖν ὁ γνωσόμενος εἰ τὸ προσῆκον **εἶδος** κερκίδος ἐν ὁποιῳοῦν ξύλῳ κεῖται;

ὁ ποιήσας, ὁ τέκτων, ἢ ὁ χρησόμενος ὁ ὑφάντης; [13]

[13] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS I, 1905

SO „Atunci, prea bunul meu prieten, nu se cuvine ca legiuitorul acela să ştie să imprime în sunete şi silabe numele, în chip firesc propriu fiecărui lucru? Şi încă, să alcătuiască şi să dea toate numele având privirea aţintită asupra **ceea ce este numele în sine**, în cazul că vrea să fie un dătător de nume autorizat? Dacă nu oricare legiuitor imprimă [numele] în aceleaşi silabe, el nu trebuie să nesocotească aceasta: că nu orice făurar pune în joc acelaşi fier, deşi face acelaşi instrument, în acelaşi scop; totuşi, atâta timp cât el redă aceeaşi **formă**, chiar dacă este folosit un alt fier, instrumentul nu e mai puţin bun, fie că ar fi făcut aici sau la barbari. Nu-i aşa?

HER Întru totul.

SO Nu în felul acesta vei aprecia pe legiuitorul de aici, ca şi pe cel din lumea barbară?

Atâta vreme cât el ar reda **forma** numelui cuvenită fiecărui lucru, în silabe oricare ar fi ele, nu-i aşa că legiuitorul de aici n-ar fi mai rău decât cel de oriunde altundeva?

HER Bineînţeles.

SO Cine va recunoaşte, aşadar, dacă **forma** cuvenită a suveicii se află imprimată într-un lemn oarecare? Cel care a făcut-o, tâmplarul, sau cel care se va sluji de ea, ţesătorul?”[14]

[14] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.260

„Socrate. – Eh bien, mon excellent ami, le nom qui est naturellement approprié à chaque objet, notre législateur ne doit-il pas savoir l'imposer aux sons et aux syllabes, et avoir les yeux fixés sur **ce qui est le nom en soi**, pour créer et établir tous les noms, s'il veut faire autorité en cette matière?

Si chaque législateur n'opère pas sur les mêmes syllabes, voici ce qu'il ne faut point oublier: tous les forgerons n'opèrent pas non plus sur le même fer en fabriquant pour le même but le même instrument ; néanmoins, tant qu'ils lui donnent la même **forme**, même si ce n'est pas le même - fer, l'instrument est bon, qu'on le fabrique chez nous ou chez les Barbares. N'est-ce pas?

Hermogène. – Parfaitement.

Socrate. – Ne jugeras-tu pas ainsi du législateur, aussi bien du nôtre que de celui des Barbares ? Tant qu'il imprimera **la forme** de nom requise par chaque objet à des syllabes de n'importe quelle nature, ne sera-t-il pas aussi bon législateur, chez nous ou partout ailleurs ?

Hermogène. – Parfaitement.

Socrate. – Quel est donc celui qui saura reconnaître si **la forme** convenable de navette a été donnée à n'importe quel bois? celui qui l'a faite, le menuisier, ou celui qui s'en servira, le tisserand?"[15]

[15] PLATON *OEUVRES COMPLÈTES* TOME 5.2, LES BELLES LETTRES, 1931 (G. BUDÉ), trad. L. MÉRIDIER, pp.59-60

„Soc. Then, as to names: ought not our legislator also to know how to put the true natural names of each thing into sounds and syllables, and to make and give all names with a view to **the ideal name**, if he is to be a namer in any true sense? And we must remember that different legislators will not use the same syllables. For neither does every smith, although he may be making the same instrument for the same purpose, make them all of the same iron. **The form** must be the same, but the material may vary, and still the instrument may be equally good of whatever iron made, whether in Hellas or in a foreign country; there is no difference.

Her. Very true.

Soc. And the legislator, whether he be Hellene or barbarian, is not therefore to be deemed by you a worse legislator, provided he gives **the true and proper form** of the name in whatever syllables; this or that country makes no matter.

Her. Quite true.

Soc. But who then is to determine whether the proper **form** is given to the shuttle, what-ever sort of wood may be used? the carpenter who makes, or the weaver who is to use them?"[16]

[16] **The dialogues of Plato**, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p. 88

Am redat în paginile anterioare textul platonician din dialogul Cratylos cuprins între **389d** şi **390b**, atât în originalul elin cât şi în traducerile franceză, engleză şi română. Dacă despre fragmentele 379a-b spuneam că ele nu aduc nimic nou asupra metafizicii lui Platon, textul **389d-390b** vine cu informaţii noi şi deosebit de importante. **Axul central al dialogului Cratylos se găseşte tocmai în aceste câteva fragmente.**

Să încercăm atunci să surprindem ideile directoare ce se desprind din aceste texte.

În primul rând, vom analiza afirmaţiile despre Idee (**εἶδος)** întrucât, aşa-zicând, aceste texte sunt saturate de Idee : în doar câteva rânduri termenul **εἶδος** apare de două ori, termenul **ἰδέα** apare o dată şi tot la Idee trimite şi expresia: **αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα – aceea ce este Însuşi Numele.**

Dincolo de această simplă statistică, coroborând informaţiile conţinute în aceste texte conchidem că:

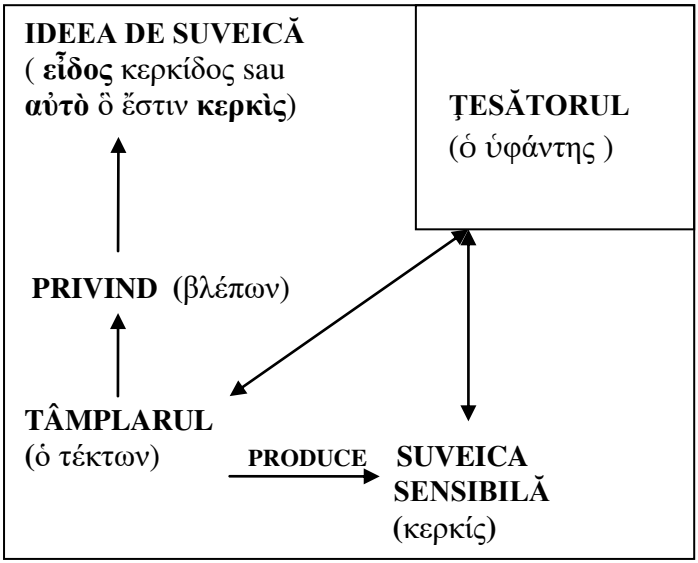
a) într-o primă constatare trebuie să afirmăm că termenii **εἶδος** şi **ἰδέα** îşi păstrează **relaţia de perfectă sinonimie** (relaţie pe care am remarcat-o încă din fragmenul **6e** din dialogul Euthyphron) în contextul gândirii lui Platon.

Dacă iniţial Platon foloseşte termenul **ἰδέα :** [...] ἕως ἂν τὴν αὐτὴν **ἰδέαν** ἀποδιδῷ [...] , câteva rânduri mai jos – reia analiza în termeni aproape identici, înlocuind pe **ἰδέα** cu **εἶδος:** [...] ἕως ἂν **τὸ** τοῦ ὀνόματος **εἶδος** ἀποδιδῷ [...] – sinonimia perfectă a celor doi termeni fiind astfel cât se poate de evidentă.

b) o a doua constatare pe care o desprindem se referă la structura, la ceea ce poate fi Ideea. „*Spre ce îşi aţinteşte tâmplarul privirea când face suveica*?" Spre o altă suveică, sau, dacă aceasta este stricată, tâmplarul va privi mai degrabă, spre **Ideea (εἶδος-**ul**) Suveicii.** Astfel, oricărui obiect existent în lumea sensibilă îi corespunde o Idee în planul suprasensibil. Iar această Idee este unică, este una şi aceeaşi pentru toate obiectele sensibile de acelaşi fel. O unică **Suveică-Idee** este modelul exemplar, paradigma care dă naştere tuturor suveicilor din lumea sensibilă. Dincolo însă de nucleul central al teoriei despre Idee prezentat mai sus, lucrurile nu mai sunt nici limpezi şi nici prea uşor de înţeles, penumbra luând locul luminilor clare.

În această penumbră se naşte **teoria lui Platon asupra limbajului**, teorie care, oricât de miopi ar fi comentatorii, se naşte pe scheletul Teoriei Ideilor. Teoria asupra limbajului a lui Platon îmi pare o excrescenţă de importanţă minoră crescută pe trunchiul Teoriei Ideilor. Noica, de pildă, ce a scris un amplu comentariu (alineat cu alineat chiar) asupra dialogului Cratylos, susţinea că acest dialog este unul despre **cuvânt** şi nu a suflat vreo vorbă că ar putea fi totuşi mai degrabă **despre Idee**, deşi, la sfârşitul dialogului, chiar Platon decide în urma eşecului cercetării, că trebuie să renunţăm la cuvânt şi să plecăm de la obiectele reale şi de la Ideile lor.

Să privim mai jos o interesantă simetrie între **teoria despre Idee** şi **teoria asupra limbajului.** Se poate observa cum teoria despre cuvânt, despre „***nume***”, nu face decât să preia simetric teoria despre **Idee**. Iată o schemă deosebit de sugestivă pentru a susţine teza noastră, aceea a priorităţii teoriei despre Idee în dauna secundarei teorii despre limbaj:



Am reprezentat mai sus o diagramă, sperăm noi sugestivă în a descrie osatura Teoriei Ideilor.

Iar esenţială în această teorie este relaţia existentă între **tâmplar** (ὁ τέκτων) şi **Ideea de Suveică** (**εἶδος** κερκίδος). Legătura se face prind **actul de a privi**. Suntem astfel în anticamera Ideilor, privim cu sfială spre ele, dar nu înţelegem prea bine ce-i cu Ideile astea.

Aşadar, tâmplarul **privind** Suveica-Idee produce suveica sensibilă. Dar ce înseamnă **A PRIVI**? Ce fel de privire e aceea ce poate urca la Idee? **„ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ;" (389a)** - "Spre ce îşi aţinteşte tâmplarul privirea când face suveica?" traduce Simina Noica. Poate că nu e o traducere prea fericită să traduci banalul participiu **βλέπων** cu expresia „a aţinti cu privirea". Cine nu frecventează şi originalul grec ar putea să creadă că Platon descrie aici vreo tehnică mistică de concentrare a privirii, credinţă ce nu s-ar putea susţine.

Mai târziu, în afară de a pune actul de **A PRIVI** la baza comunicării dintre planul sensibil şi cel suprasensibil, Platon va vorbi cam în acelaşi sens de o participare a obiectelor sensibile la Idei sau de o imitaţie a Ideilor de către lucrurile sensibile.

Încercând să înţelegem ce fel de relaţie există între Idei şi lucruri, ne simţim şi noi la fel de nedumeriţi şi dezorientaţi ca odinioară hâtrul Diogene, când asculta şi el lecţiile lui Platon: „Pe când Platon vorbea despre idei şi folosea substantivele ideea-masă şi ideea-cupă, Diogene spuse: - *Masa şi cupa le văd; dar ideea-masă şi ideea-cupă, Platon, nu le văd de fel. – Lucrul se explică uşor*, spuse Platon, *pentru că tu ai ochi ca să vezi masa şi cupa sensibilă, dar n-ai raţiunea prin care se văd ideea-masă şi ideea-cupă*."[17] Aşadar, nu ar fi oare posibil ca prin **A PRIVI** Platon să înţeleagă de fapt cu totul altceva decât banalul fapt de a privi *cu ochii ?*

[17] Diogene Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Polirom, 2001, p.205

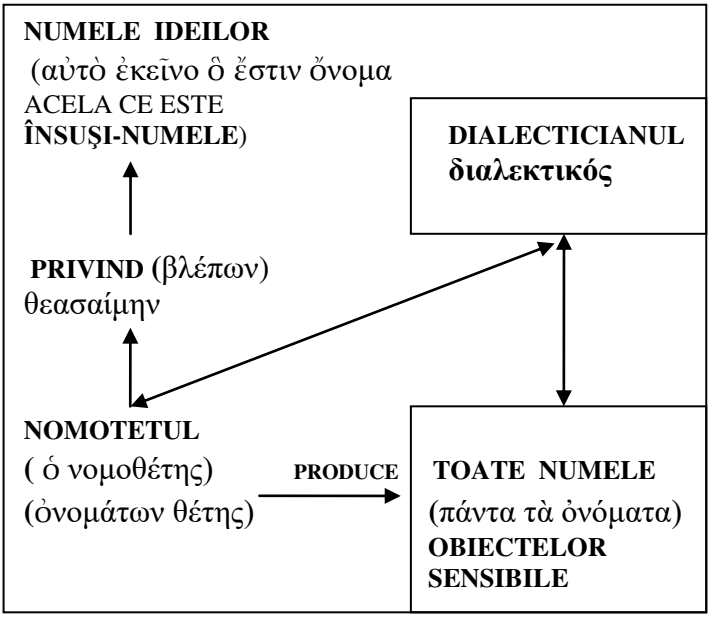
*C*e ar putea fi atunci această **privire raţională** cu care Platon vedea Ideile, **privire raţională** pe care nici Diogene (şi nici noi) nu o avem pentru că, oricât ne-am chinui, Ideile defel nu le zărim?

Că obiectele sensibile sunt produse **privind** la Idei, Aristotel n-a înţeles nici el, ba mai mult, i s-a părut că această teorie e doar o vorbărie goală: „A declara Formele drept modele < παραδείγματα > şi a afirma că celelalte lucruri participă la ele înseamnă a rosti vorbe goale şi a apela la *metafore poetice*. **Căci ce anume înseamnă să produci privind la Forme** (s.n.)?" (Metafizica, 991a)[18]

Să-i îngăduim lui Platon teoria stranie că tâmplarul (ὁ τέκτων) poate privi Ideea-Suveică şi apoi construieşte suveica sensibilă. Un lucru cu mult mai straniu urmează: acela că tâmplarul nu este capabil să judece reuşita activităţii sale. E nevoie să intre în scenă ţesătorul (ὁ ὑφάντης) căci numai acesta se poate pronunţa dacă tâmplarul a redat întocmai Ideea-Suveică: „Cine va recunoaşte, aşadar, dacă **forma** cuvenită a suveicii se află imprimată într-un lemn oarecare? Cel care a făcut-o, tâmplarul, sau cel care se va sluji de ea, ţesătorul?" (390b)

Să observăm în cele ce urmează cum teoria despre limbaj a lui Platon e pur şi simplu construită pe aceeaşi structură cu teoria despre Idee, fiind un apendice anexat ulterior pe trunchiul teoriei Ideilor:

[18] Aristotel, *Metafizica*, Humanitas, 2001, trad. Andrei Cornea, p.73



Deci, nomotetul **privind** Numele-Ideilor (**αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα**) dă nume obiectelor sensibile. Întâlnim între nomotet şi Numele-Ideilor aceeaşi relaţie ca între tâmplar şi Ideea-Suveică, astfel, **nomotetul** este cel care **priveşte** (βλέπων) la **Numele-Ideilor**, producând **numele obiectelor sensibile**. („Ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται" (389a) – „*ce anume stă să aţintească legiuitorul cu privirea când statorniceşte numele?"* (trad.S.Noica) Nomotetul **priveşte** spre *ceea ce este însuşi numele* („βλέποντα πρὸς **αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα**") instaurând toate numele lucrurilor existente („**πάντα τὰ ὀνόματα ποιεῖν**"). (389d)

Dar cel ce supervizează activitatea nomotetului este **dialecticianul (διαλεκτικός).**

Doar dialecticianul, cel ce ştie să pună şi să răspundă la întrebări este persoana care poate judeca dacă nomotetul a ales bine numele: „ SOCRATE Iar lucrarea legiuitorului, cine ar supraveghea-o cel mai bine şi ar putea s-o aprecieze – odată împlinită – fie la noi, fie la barbari? Oare nu cel ce se va folosi de ea? HERMOGENE Da SOCRATE Şi aceasta, nu cumva este cel ce se pricepe să pună întrebări? HERMOGENE Da SOCRATE Dar pe cel care ştie să întrebe şi să răspundă, îl numeşti altfel decât dialectician?”[19] (390c)

Iar dialecticianul (Socrate-Platon) va stabili la sfârşitul acestui dialog că, numele obiectelor nu au fost bine alese, că numele nu reflectă cu adevărat Ideile lucrurilor. Nomotetul a ales neinspirat numele obiectelor pentru că **raţiunea sa a fost dominată de heraclitica idee de curgere**. Dialecticianul Socrate-Platon va desfiinţa orice teorie despre limbaj şi va enunţa necesitatea întoarcerii la Idee sau măcar la reflexia Ideii, la lucrul sensibil.

Dar înainte să se ajungă la concluzia de mai sus, intră în scenă **dialecticianul** ce analizează lucrarea **nomotetului**. Analiza dialecticianului-Socrate ocupă cea mai mare parte a dialogului. În fragmentul 390e Platon reia (a câta oară?) teoria despre Idee şi limbaj:

[19] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.261

„[…] ***S-ar putea, prin urmare, Hermogenes, ca instituirea de nume să nu fie un lucru de rând, cum crezi tu, şi nici isprava unor oameni de rând, ori a primilor veniţi. În acest caz Cratylos are dreptate să spună că numele lucrurilor există în chip firesc şi că nu oricine ar fi un făuritor de nume, ci doar acela cu privirea aţintită asupra denumirii fireşti fiecărui lucru şi capabil să imprime forma în litere şi silabe.***" [20] (390e)

Referitor la acest fragment, trebuie să subliniem, că teoria descrisă nu are nicio legătură cu Cratylos. Poate să fi susţinut şi heracliticul Cratylos că numele nu sunt doar convenţii, dar dincolo de această sugestie, teoria lingvistică expusă este în întregime platonică. Dialogul Cratylos nu este decât o aplicaţie în lingvistică a Teoriei Ideilor.

După acest fragment de sinteză, de reluare a teoriei despre limbaj, încep interminabilele şi monotonele analize etimologice. Dialecticianul-Socrate va analiza lucrarea **nomotetului**, al **demiurgului de nume** (**δημιουργὸν ὀνομάτων**), cum mai este numit în fragmentul 390e cel care dă nume lucrurilor. **Demiurgul numelor,** privind **Ideile,** este capabil să le redea cu ajutorul literelor şi silabelor: „ [...] **τὸ εἶδος** τιθέναι εἴς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς."[21]

---

[20] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.261

[21] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS I, 1905

Lui Hermogenes teoria despre limbaj a lui Socrate **îi pare** a fi adevărată. Dar totuşi îi este greu să se lase convins aşa, dintr-o dată, el, care nu cu mult timp înainte credea atât de stăruitor că numele sunt convenţii. Nu ştie cum să-i înfrunte lui Socrate spusele, dar convins în adâncul lui nu e. Poate că Socrate ar trebui să arate în fapt, care este adevărata potrivire a numelor. Iar Socrate îi va îndeplini această dorinţă de a cerceta potrivirea numelor în mod practic, şi nu în mod teoretic, căci demonstraţiile dialectice nu conving în adânc oponentul, ci doar îl silesc în urma unui traseu logic complicat să admită o anumită teză.

Cum ar trebui atunci să fie condusă cercetarea pentru a afla adevărul referitor la dreapta potrivire dintre nume şi lucruri? - întreabă Socrate - iar soluţia propusă este să se plece de la exemple concrete, să se studieze modul cum poeţii au înţeles să se folosească de **nume**. De pildă, Homer, a lăsat să se înţeleagă în lucrările lui, că unele nume sunt mai potrivite lucrurilor decât altele.

Homer făcea distincţie între numele date de zei şi numele date de oameni, susţine Socrate. Iar numele date de zei sunt, pare-se, mai potrivite lucrurilor decât celelalte. Fluviul din Troia, spune Homer, este numit de zei ***Xanthos***, iar oamenii îi spun ***Scamandros***. Iar pe fiul lui Hector, bărbaţii îl numesc ***Astyanax*** iar femeile îi zic ***Scamandrios***. Astyanax este folosit de Homer fiind mai potrivit, căci vine de la *anax* – cârmuitor. Aşadar Homer crede că anumite nume sunt mai potrivite decât altele.

Să fie oare adevărat ceea ce cred eu – întreabă Socrate – „*sau ţi se pare că eu nu spun nimic cu rost şi doar mă amăgesc, închipuindu-mi că surprind vreo urmă a părerii lui Homer despre dreapta potrivire a numelor* ?[22] ” Hermogenes crede însă că Socrate chiar a surprins nişte adevăruri.

De ce oare îşi începe Platon analiza practică a teoriei sale cu aceaste extrem de nesigure şi de problematice argumente extrase din versurile lui Homer, pe care nici măcar el, Platon, nu îndrăzneşte să le susţină? Că Platon nu prea agrea aceste incursiuni în gândul poeţilor o ştim prea bine. "*[...] să-l lăsăm deoparte pe Homer, dat fiind că e cu neputinţă să-l mai întrebăm care îi era gândul compunând aceste versuri."*[23] (365d), spunea Socrate în Hippias I. Iar în Protagoras găsim un paragraf încă şi mai memorabil: reuniunile oamenilor învăţaţi nu au nevoie de "*glas străin, ca acela al poeţilor, pe care nu ne stă în putinţă a-i întreba din nou despre cele ce vor să spună şi pe care cei mai mulţi îi aduc în discuţie, unii susţinând că poetul zice într-un fel, alţii într-altfel, dezbătând un lucru ce nu le stă în putere a-l dovedi.*"[24] (348a)

---

[22] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, pp.264-265

[23] Platon, *Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, trad. M.Popescu P.Creţia, p.19

[24] Platon, *Opere I*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975, trad. Şerban Mironescu, p.464

Doar aprobarea entuziastă a naivului Hermogene face ca discuţia, intrată într-o zonă extrem de tulbure, să poată continua. Şi totuşi, de ce Platon se coboară la astfel de argumente neconcludente, neconvingătoare, când ştim prea bine că nu a agreat niciodată astfel de arguţii sterile referitoare la poezie? Să fie oare faptul că nedispunând de o întemeiere credibilă a teoriei sale lingvistice, Platon încearcă să ne convingă prin sofisme ***ad verecundiam*** de adevărul teoriei sale?

Să nu trecem cu vederea faptul că Cratylos e considerat iniţiatorul teoriei corespondenţei dintre nume şi lucruri, deşi, aşa cum e prezentată, **teoria lingvistică din acest dialog e în cel mai înalt grad platonică, fiind o dezvoltare a teoriei Ideilor.** În acelaşi mod trebuie să înţelegem şi amestecarea lui Homer în toată această discuţie. Platon se foloseşte de autoritatea unui Cratylos sau bunăoară de cea a lui Homer pentru ca teoria lui lingvistică să pară mai veche decât este şi mai sigură decât apare. Cratylos, Homer şi o să vedem mai târziu chiar pe însuşi Heraclit sunt folosiţi ca giranţi ai unei teorii pe care însuşi Platon, în cele din urmă, o părăseşte ca nesatisfăcătoare.

Dincolo de utilizarea lui Homer ca girant al teoriei platonice, versurile acestuia reprezintă şi un **τόπος κοινός** sau un **locus communis** (cum ar spune latinii) – căci Homer fusese educatorul poporului grec, versurile sale erau ştiute pe de rost de toţi convorbitorii iar pentru ca un dialog să fie rodnic trebuie pornit, ca o concesie, de la nivelul celorlalţi, de la concepţiile lor, de la conglomeratul tradiţiilor lor moştenite.

Platon se adresa unor oameni dintr-un anumit timp, cu anumite idei şi concepţii, cu o educaţie ce se baza mai ales pe studiul operei lui Homer, deci, pentru a se face ascultat şi înţeles trebuia să ţină cont de lumea în care se născuse şi în care trăia.

Dar dincolo de această concesie făcută conlocutorilor săi, prin apelul la ***înţelepciunea*** lui Homer pe care îl va cenzura şi chiar alunga ulterior din cetatea ideală, Platon vrea să spună că totul nu-i decât un joc, un joc interesant şi plin de fantezie dar fără alte înţelesuri mai adânci. De altfel, majoritatea comentatorilor acestui dialog au văzut doar o glumă în fantezistele etimologii aduse în discuţie. Doar Noica a încercat să se împotrivească curentului dominant: „*dacă ar fi fost vorba de o glumă, trebuia ea să fie reluată chiar de 140 de ori?*"[25]

Dar iată cum decurge jocul fantezist al etimologiilor. *Theóphilos* sau *Mnesítheos* sunt nume date oamenilor pioşi de către Homer. Unui om sălbatic şi aspru i se spune *Oreste* de la *oreinós – om de munte*. *Agamemnon* are un nume potrivit, acest bărbat fiind *demn de admiraţie* (*agastós*) prin *stăruinţă* (*epimoné*). Multe alte nume ne va interpreta Socrate arătând subtile legături între acestea şi cei care le poartă, dar putem sări peste aceste fragmente. Dacă există însă vreun lucru important şi vreo revelaţie esenţială, acestea trebuie căutate dincolo de aceste jonglerii etimologice sterile. Socrate recunoaşte că această înţelepciune s-a abătut asupra lui de la Euthyphron:

[25] Noica C., *Interpretare la Cratylos* – în Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, p.140

„*Îmi vine chiar să cred, Hermogenes, că de la Euthyphron Prospaltianul s-a abătut asupra mea această înţelepciune. Încă din zori am stat îndelung împreună şi mi-am aţintit urechile spre el. Se poate ca, în entuziasmul lui, să nu-mi fi umplut numai urechile cu minunata-i înţelepciune, dar să-mi fi aprins şi sufletul. Iată, prin urmare, ce cred eu că avem de făcut: astăzi, să ne folosim de ea şi să cercetăm numele care ne mai rămân; mâine însă, de gândeşti la fel cu mine, o vom îndepărta de noi, prin rugăciuni şi ne vom purifica, de îndată ce vom găsi pe cineva care să se priceapă la asemenea purificări, fie el preot sau sofist.*"[26] (396d) Faptul că Socrate se consideră a fi inspirat de profetul Euthyphron – a cărui ***înţelepciune***, dacă ne aducem aminte, fusese ridiculizată în dialogul omonim – nu înseamnă decât că Socrate în inspiraţia sa profetică trebuie luat prea puţin în serios sau chiar deloc.

Socrate profită aşadar de inspiraţia ce s-a abătut asupra sa şi va căuta "denumiri potrivit instituite în lucrurile veşnic fiinţătoare şi fireşti. Căci mai ales în cazul lor trebuie să se fi făcut cu grijă instituirea de nume." [27] (397c) Socrate va prezenta etimologia următorilor termeni: ***zeu, daimon, erou, om, suflet, trup.***

[26] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.269
[27] Platon, *Op. cit.*, p.270

Cei mai vechi dintre eleni credeau în alţi zei decât cei de azi, spune Socrate. Zeii acelora erau: soarele, luna, pământul, astrele. „Şi, cum le vedeau pe toate mişcându-se şi alergând, în veşnica lor cursă, pornind de la această însuşire firească de-*a alerga (theîn*) le-au dat numele de *zei (theoí)*."[28] (397d) Nu ştim dacă această etimologie este corectă, dacă **θεός (zeu)** provine din **θεῖν (a alerga)**: Méridier, traducătorul în franceză al dialogului Cratylos consideră etimologia corectă, în timp ce Simina Noica susţine că etimologia lui θεός este de fapt necunoscută.

Daimon (δαίμων) vine de la **învăţaţ (δαήμων)**. De fiecare dată când se sfârşeşte un om ales, el are parte de un destin înalt, devenind δαίμων după moarte. Nu prea înţelegem la ce se referă aici Platon, însă, lucru cert e că etimologia propusă este extrem de discutabilă. Probabil că daimon-ul ar fi un spirit tutelar, un intermediar între oameni şi zei, în genul daimonului socratic. Ar fi interesant de analizat această problemă iar tentative în acest sens s-au mai făcut încă din Antichitate şi ne referim la puţin cunoscuta lucrare a lui Apuleius : *Despre demonul lui Socrate*. Dar această analiză ar depăşi subiectul cercetării noastre prezente.

Numele de **erou (ἥρως)** este dat celui ce s-a născut din dragostea unui zeu pentru o muritoare sau din dragostea unei zeiţe pentru un muritor. Astfel că erou (ἥρως) vine de la **dragoste (ἔρως)**. Omul a fost numit în chip potrivit **ἄνθρωπος** întrucât este singura dintre vieţuitoare care ***examinează ceea ce a văzut* (ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε)**.

[28] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.270

Sufletul a fost numit **ψυχή** deoarece este cauza a vieţii pe care o menţine şi întreţine prin capacitatea sa de a respira **(ἀναπνεῖν)**, reîmprospătând, regenerând (ἀναψῦχον) trupul. După pierderea capacităţii de reîmprospătare, corpul se nimiceşte şi piere. **Trup (σῶμα)** vine de la **σῆμα**, după cum susţin discipolii lui Orfeu. Aceştia cred că trupul nu este altceva decât **σῆμα τῆς ψυχῆς** – mormântul sufletului – unde acesta, îngropat ca într-o închisoare, îşi ispăşeşte trecutele păcate până la eliberarea prin moarte.

După lămurirea acestor termeni, Socrate este lovit de un roi întreg de înţelepciune: ”Eu cred că-l văd pe Heraclit rostind cu adevărat lucruri vechi şi înţelepte, de pe vremea lui Cronos şi a Rheii, pe care le rostea de fapt şi Homer. [...] Heraclit declară într-un fel că < **toate trec şi nimic nu rămâne** > ; şi, asemuind realităţile cu unda unui fluviu adaugă : < nu ai putea intra de două ori în acelaşi fluviu >.”[29] (402a)

Iar dacă pentru Heraclit lumea este o perpetuă curgere: **πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει – toate curg şi nimic nu rămâne –** se pare că şi nomotetul, cel care a dat nume lucrurilor, pare să fi fost stăpânit de aceleaşi gânduri ca Heraclit. Căci analizând numele date obiectelor, se ghiceşte în spatele lor că onomaturgul era stâpânit de ideea unui univers mobil, în continuă schimbare.

[29] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.277

Să nu-l credem însă pe Socrate că vorbeşte serios când spune că-l aude pe Heraclit rostind lucruri vechi şi înţelepte. Tonul acesta respectuos şi de adâncă veneraţie e o zeflemea abia deghizată. Orice *laudatio* rostită de Socrate e mai mereu doar o perfidă şi caustică ironie. Căci atunci când Socrate se încurca pe sine şi pe alţii, în nedumerirea pe care o provoca, nu-şi striga el oare neştiinţa în gura mare şi nu dorea cu aprinsă râvnă să înveţe de la sofişti, poeţi şi alţii înţelepţi de seama lor? Apoi, ducându-se el la sofişti cu plocon de oameni doritori de învăţătură, îşi plângea neştiinţa până când bieţii sofişti, înşelaţi şi măguliţi de atâta lume adunată ca să-i asculte ca pe oracolul din Delphi, începeau să-şi arate aleasa floare a înţelepciunii lor până se făceau de-a binelea de râs.

Aşadar, trebuie să fim precauţi când Socrate îi laudă pe sofişti, pe poeţi sau pe alţii ca ei căci laudele lui sunt mai mereu subversive. Ce se ascunde însă cu adevărat în spatele laudelor aduse de Platon lui Heraclit şi care era cu adevărat părerea lui Platon asupra filozofiei lui Heraclit ?

Pentru a răspunde la această întrebare vom reda un fragment din dialogul Theetet, unde Platon face un portret de o nimicitoare ironie acestor filozofi ai devenirii, desfiinţând practic întreaga lor şcoală de filozofie. Iar atacul împotriva şcolii din Efes este atât de pătimaş că nu lasă nicio îndoială asupra dispreţului ce-l avea Platon pentru filozofii devenirii. Dacă poeţilor Platon le iartă incapacitatea gândirii discursive considerându-i însă inspiraţi de zei, pe Heraclit şi pe discipolii săi îi crede cu minţile tulburate:

„Şi încă, Socrate, în legătură cu aceste idei heraclitice sau, cum le numeşti tu, homerice şi chiar mai de demult, a purta o discuţie cu efesienii înşişi – ei care, toţi, se dau drept pricepuţi – nu este cu nimic mai uşor decât dacă ai face-o cu unii loviţi de streche. Chiar aşa, căci conform scrierilor lor, sunt şi ei în mişcare, dar să se oprească asupra argumentului şi a întrebării şi să răspundă ori să întrebe liniştiţi, pe rând, acest lucru este pentru ei mai neobişnuit decât orice altceva. Aceşti oameni au în ei atât de puţină linişte încât s-ar putea spune că le lipseşte cu totul. Dar dacă îl întrebi ceva pe vreunul din ei, scot la iveală, ca dintr-o tolbă, mici expresii enigmatice cu care te săgetează de departe şi dacă încerci să găseşti un înţeles vreuneia şi să afli ce vrea să spună, eşti lovit de o alta cu cuvintele schimbate, ca să pară nouă. Cu nici unul din ei nu vei ajunge nicicând la vreun liman, în nici o controversă şi, dealtminteri, nici ei înşişi între ei, căci se îngrijesc foarte straşnic să nu permită existenţa a nimic stabil, nici în cuvântul şi nici în mintea lor, socotind, pe cât cred, că ar fi ceva static. [...] Nici unul dintre ei nu devine discipol altuia, ci cresc de la sine, inspirându-se fiecare de unde se nimereşte şi fiecare socoteşte că celălalt nu ştie nimic. Cum spuneam, deci, de la unii ca aceştia nu vei afla niciodată vreun înţeles, nici cu voia, nici fără voia lor [...]”[30] (179e-180c)

[30] Platon, *Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, trad. Marian Ciucă, pp.230-231

Aşadar, cam aceasta este viziunea lui Platon asupra filozofiei heraclitice. Nomotetul, cel care a instituit numele lucrurilor, îi pare lui Socrate că va fi fost înrudit în gândire cu filozofii din Efes. Iar înrudirea gândirii nomotetului cu o şcoală de filozofie formată din inşi loviţi de streche, ce se poartă ca apucaţii, aflaţi într-o perpetuă agitaţie fizică cât şi psihică şi care au transformat gândirea normală într-un haos de vorbe enigmatice, această înrudire aşadar ar putea avea consecinţe nu tocmai benefice asupra corectitudinii numelor instituite de nomotet.

După afirmarea posibilităţii ca nomotetul să fie înrudit în gândire cu Heraclit şi şcoala sa, Socrate va proba în fapt această presupunere prezentând un mare număr de cuvinte ce par construite tocmai pe ideea de **curgere**, de **mişcare**: „Îţi pare ţie că a gândit altfel decât Heraclit acela care a pus drept nume, pentru părinţii celorlalţi zei, ***Rheea*** şi ***Cronos***?”[31] (402a) Rheea (**Ῥέα**) şi Cronos (**Κρόνος**), părinţii zeilor, au nume de ape curgătoare, iar această alegere a nomotetului nu i se pare întâmplătoare lui Socrate. Desigur, noi ştim că explicaţiile lui Platon asupra numelor sunt doar o joacă, o distracţie de o oarecare fantezie, fără înţelesuri mai adânci, dar cu toate astea explicaţiile sunt interesante şi memorabile.

[31] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.277

Poseidon (**Ποσειδῶν)** vine de la **ποσίδεσμος –** piedică pentru picioare. Pluton **(Πλούτων)** vine de la **πλοῦτος –** bogăţie, întrucât acest zeu le posedă din belşug pe cele bune. Acest zeu poartă şi numele de Hades (**Ἅιδης)** pentru că este invizibil **(ἀιδής).** Cea mai trainică dintre legături este dorinţa, iar cea mai puternică dintre dorinţe este aceea de a deveni mai bun. Cu această dorinţă îi înlănţuie acest zeu pe cei care ajung la el. Acest zeu este un filozof, căci nu vrea să aibă de-a face cu oamenii atâta timp cât au trup şi sunt stăpâniţi de patima şi de nebunia acestuia. Astfel, Hades (**Ἅιδης)** poate să vină şi de la **εἰδέναι** – a şti, a cunoaşte. După ce s-au purificat prin moarte, acest zeu îi înlănţuie pe cei veniţi la el cu dorinţa cunoaşterii şi a virtuţii, încât nici unul din cei coborâţi în lumea lui Hades nu mai vrea să se întoarcă printre cei vii.

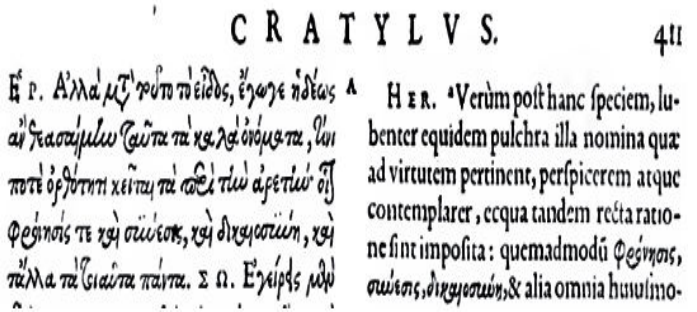
Apolo (**Ἀπόλλων)** e un nume ales cu iscusinţă: „Într-adevăr, nu există nici un nume care, el singur, să se potrivească mai bine celor patru virtuţi ale zeului, astfel încât să se alipească de toate şi, într-un fel, să le dezvăluie: muzica, divinaţia, medicina şi arta arcaşului”[32] (405a) Ca vraci, vindecător sau medic (**ἰατρός)** el este zeu al purificărilor, este **cel ce spală (ἀπολούων).** Ca zeu al adevărului şi al profeţiei, calitatea sa principală este **simplitatea**, astfel **Ἀπόλλων** vine şi de la **ἁπλοῦν** – simplu sau simplitate, iar ca arcaş neîntrecut el este **Ἀειβάλλων –** adică **cel ce îţi nimereşte întotdeuna ţinta.**

[32] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.281

Artemis (**Ἄρτεμις**) pare să provină din **ἀρτεμής – integritate , datorită dorinţei ei de virginitate (διὰ τὴν τῆς παρθενίας ἐπιθυμίαν**).

Şi zeilor le place să facă haz, spune Socrate când stabileşte etimologia lui Dionysos (**Διόνυσος**). Astfel, numele zeului vine de la expresia: **ὁ διδοὺς τὸν οἶνον – cel care dă vinul.** Iar vinul îi face să creadă pe băutorii lui că au minte (**νοῦς**), deşi mulţi în fapt nu au. Iar numele Afroditei (**Ἀφροδίτη**) vine de la **ἀφρός** – spumă**,** Platon fiind de acord cu Hesiod, că zeiţa s-a născut din valurile învolburate şi înspumate ale mării. Hermes (**Ἑρμῆς**) vine de la **ἑρμηνεύς – *mesager***, ***interpret***, iar calităţile sale de vestitor, hoţoman, amăgitor în vorbe şi iscusit în negustorie ţin toate de arta cuvântului. Soarele se numeşte Helios (**ἥλιος**), iar acest nume vine de la faptul că se roteşte întruna – **ἀεὶ εἱλεῖν**.

Am prezentat în cele de mai sus doar etimologiile platonice ce ni s-au părut mai interesante, încercând totodată să nu uităm că subiectul cercetării noastre este de fapt teoria Ideilor. Dar iată că după aceste pierderi ca sub un delir în fantezii lingvistice, delir de care s-a molipsit de la profetul Euthyphron, Platon îşi recapată raţiunea şi mai aminteşte uneori şi de **Idee**, ca în fragmentul 411a, pe care-l prezentăm în continuare, urmărind originalul elin şi câteva traduceri mai cunoscute pe care ne-am străduit să le comparăm. Curiozitatea ne-a împins să verificăm acest fragment şi în faimoasa ediţie Stephanus din 1578:



CRATYLVS. 411

Ἑρ. Ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος, ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα, ἴσως ποτὲ ὀρθότητι κεῖται τὰ περὶ τὴν ἀρετήν· οἷον φρόνησίς τε καὶ σύνεσις, καὶ δικαιοσύνη, καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα πάντα. Σω. Ἐγείρῃς μοι

HER. Verùm poſt hanc ſpeciem, lubenter equidem pulchra illa nomina quæ ad virtutem pertinent, perſpicerem atque contemplarer, ecqua tandem recta ratione ſint impoſita: quemadmodũ φρόνησις, σύνεσις, δικαιοσύνη, & alia omnia huiuſmo-

extras din

Platonis opera quae extant omnia
Henr. Stephanus – 1578 (Cratylos, 411a)

"ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα τίνι ποτὲ ὀρθότητι κεῖται, τὰ περὶ τὴν ἀρετήν, οἷον "φρόνησίς" τε καὶ "σύνεσις" καὶ "δικαιοσύνη" καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα πάντα. "[33]

După acest soi de cuvinte, eu aş examina cu plăcere care este dreapta potrivire a acelor nume alese care se referă la virtute ca: *inteligenţă (phrónesis), înţelegerea (sýnesis), dreptate (dikaiosýne)* şi altele asemenea lor."[34]

[33] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS I, 1905

[34] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.289, 411a

"I should like very much to know, in the next place, how you would explain the virtues. What principle of correctness is there in those charming words – wisdom, understanding, justice, and the rest of them?"[35]

"Après cette catégorie, j'aurais personnellement plaisir à voir comment peuvent se justifier ces beaux noms qui se rapportent à la vertu, comme *pensée*, *compréhension*, *justice* et tous les autres de même sorte."[36]

"But after this species (of inquiry), I would most gladly contemplate those beautiful names relating to virtue, with what propriety *φρόνησίς* (prudence), *σύνεσις* (consciousness), *δικαιοσύνη* (justice), and all the rest of this kind are given." [37]

[35] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p.99

[36] *PLATON OEUVRES COMPLÈTES* TOME 5.2, LES BELLES LETTRES, 1931 (G. BUDÉ), trad. L. MÉRIDIER, p.92

[37] *The works of Plato*, VOL. III, London, 1850, trad. George Burges, p.336

Trebuie să o spunem de la bun început: fragmentul de mai sus este extrem de tulbure în prima sa parte. Revenind la εἶδος – la Idee după delirul profetic de care s-a molipsit de la Euthyphron, Socrate este extrem de enigmatic, iar începutul textului este de neînţeles. Şi oricât am răsuci şi pe oricâte părţi am întoarce respectivul fragment, el nu se limpezeşte. Ce să însemne aşadar „**ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος**" ? O traducere exactă ar fi: < **dar după această Idee** >. Problema principală este că aceste cuvinte nu se află într-o legătură logică nici cu textele anterioare, nici cu ceea ce urmează după ele. Astfel, cuvintele le înţelegem, dar gândul lui Platon ne scapă. Aşadar, care să fie oare gândul nerostit din spatele acestei expresii manifeste?

Dar să oferim întâi o traducere a întregului fragment: **< Dar după această Idee, eu cu plăcere aş privi frumoasele nume ce se referă la virtute. Care este dreapta aşezare a numelor referitoare la virtute: ca înţelepciunea practică, inteligenţa, dreptatea şi toate celelalte la fel ca acestea? >**

Să aruncăm acum o privire la felul cum fragmentul ce ne provoacă nedumerire a mai fost tradus şi interpretat. Benjamin Jowett pur şi simplu ignoră să traducă expresia „ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος". Georges Burges o transpune în engleză prin: "But after this species (of inquiry)" – pe româneşte: **"dar după aceast gen (de investigaţie)".** Aşadar, Burges consideră că expresia s-ar referi la activitatea precedentă a lui Socrate, la investigaţiile lui anterioare.

L.Méridier traduce în franceză sec dar exact : **”Après cette catégorie” –** trecând apoi mai departe fără să fie deranjat de faptul că această transpunere se potriveşte ca nuca-n perete şi nu relaţionează logic cu ce urmează după ea. Simina Noica traduce „ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος” prin „după acest soi de cuvinte“, dând o oarecare consistenţă logică fragmentului dar prin adăugarea a ceva ce nu se găseşte în respectivul text.

Dincolo de aceste varii înţelesuri şi subînţelesuri date textului de traducătorii lui, care va fi fost însă cu adevărat gândul lui Platon? Propunem în cele ce urmează o interpretare proprie, ce are avantajul că este în deplină concordanţă logică cu restul discursului platonic. **Astfel, imediat după „ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος”, noi subînţelegem că urmează : ἔβλεψα – am privit.** Aşadar, textul trebuie completat şi înţeles în sensul următor**: „ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος ἔβλεψα”** - **dar după ce Ideea am privit-o.**

O astfel de adăugire este consistentă atât cu continuarea fragmentului, cât şi cu fragmentele anterioare referitoare la εἶδος – la Idee. Iată pentru început legătura logică cu continuarea fragmentului: **“ἀλλὰ μετὰ τοῦτο τὸ εἶδος [ἔβλεψα] ἔγωγε ἡδέως ἂν θεασαίμην ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα [...] τὰ περὶ τὴν ἀρετήν”,** text ce s-ar traduce prin: ***dar după ce Ideea am privit, eu cu plăcere aş privi (aş contempla) şi aceste frumoase nume despre virtute.***

Anterior, am stabilit că nomotetul (**ὁ νομοθέτης)** instaurează toate numele lucrurilor privind (**βλέπων**) la **εἶδος**-Idee, la acela-ce-este-însuşi-numele (**αὐτὸ ἐκεῖνο ὃ ἔστιν ὄνομα).** Iar dialecticianul avea capacitatea de a verifica reuşita nomotetului. Rămăsese un semn de întrebare din expunerea anterioară referitor la ce înseamnă **A PRIVI**. Stabilisem că ar fi vorba de **o privire raţională** fără să fie însă foarte clar ce înseamnă acest lucru. Ceva plutea însă în aer, ce se limpezeşte abia aici: **θεασαίμην** este modul optativ a lui **θεάομαι** ce înseamnă nu numai „**a se uita la, a privi"** ci mai înseamnă şi „**a contempla**". Aşadar, dialecticianul Socrate abia după ce va contempla Ideea-**εἶδος,** poate să studieze dreapta potrivire a numelor instituite de nomotet.

Deci, după ce Socrate va fi contemplat Ideea (orice va fi însemnând această activitate nu tocmai uşor de înţeles) vor fi cercetate câteva nume mai importante referitoare la virtuţile oamenilor: înţelepciunea practică (**φρόνησις**), înteligenţa (**σύνεσις**), cunoaşterea (**γνώμη**) şi ştiinţa (**ἐπιστήμη**). Iar aceste nume îi par lui Socrate a fi în legătură cu mişcarea, curgerea sau devenirea. Pentru că "oamenii aceia din timpurile foarte vechi care au statornicit numele – cum se întâmplă de altfel şi astăzi cu cei mai mulţi dintre învăţati – tot răsucindu-se mereu ca să găsească firea lucrurilor, îi cuprindea până la urmă ameţeala şi aşa ajungeau să-şi închipuie că lucrurile erau cele care s-ar învârti în jurul lor, mişcându-se de-a binelea.

Numai că, ei nu pun pe seama stării lor lăuntrice pricina acestui fel de a vedea, ci cred că în firea lucrurilor este ca nici unul din ele să nu fie statornic sau trainic, ci ca ele să curgă şi să fie purtate mai departe, cuprinse fiind de o totală mobilitate şi devenire."[38] (411b-c)

După această afirmaţie, îl găsim pe Socrate prezentând şi analizând un mare număr de cuvinte ce par să trădeze că nomotetul era adeptul unei viziuni heraclitice asupra lumii. Nomotetul heraclitic a dat nume lucrurilor pe măsura minţii sale tulburi cuprinsă de ameţeală: astfel, înţelepciunea practică (**φρόνησις**) înseamnă gândirea (**νόησις**) mişcării (**φορᾶς**) şi a curgerii (**ῥοῦ**). Gândirea (**νόησις**) este tendinţă a noului (**ἕσις τοῦ νέου**), iar dacă cele existente sunt noi înseamnă a fi cuprinse pentru totdeauna în procesul de devenire. Moderaţia (**σωφροσύνη**) este păstrarea (**σωτηρία**) înţelepciunii practice (**φρονήσεως**). Inteligenţă (**σύνεσις**) pare să vină de la **συλλογισμός** – raţionament logic. Chiar şi cuvântul înţelepciune (**σοφία**) pare a fi în legătura cu **mişcarea (φορά).** Dreptatea (**δικαιοσύνη**) înseamnă înţelegere (**σύνεσις**) **a ceea ce e drept** (**τοῦ δικαίου**).

Reţinem în continuare încă un fragment important pentru Teoria Ideilor: „**Ἑρμ** τί δὲ «**τὸ καλόν**» ; […] **Σω** τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπωνυμία εἶναι τοῦτο τὸ ὄνομα." – în traducere: „Ce este «Frumosul» ? " a întrebat Hermogene, iar răspunsul lui

[38] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, pp.289-290

Socrate, destul de enigmatic: „Acest nume pare a fi o denumire a **intelectului**." (416b) **„Σω** οὐκοῦν τὸ καλέσαν τὰ πράγματα καὶ τὸ καλοῦν ταὐτόν ἐστιν τοῦτο, διάνοια;" (416c) – în traducere: „Deci cel ce a numit lucrurile şi cel ce le numeşte nu este unul şi acelaşi **intelect**?"

Există în acest fragment ceva ce ne poate duce în eroare: Socrate spune că **frumosul (τὸ καλόν)** este **intelectul (διάνοια)** pentru că intelectul, fie el al oamenilor sau al zeilor, este cel care a dat nume (τὸ καλέσαν) sau cel care dă nume (τὸ καλοῦν) lucrurilor sensibile. Dar noi nu trebuie să înţelegem că există identitate între cei doi termeni în discuţie: între **τὸ καλόν** şi **διάνοια**. Această explicaţie este una etimologică şi, în explicaţiile celorlalte etimologii, Platon lasă limpede să se vadă că un cuvânt derivat depăşeşte sensul cuvintelor din care a fost format. Afrodita deşi s-a născut din spumă iar numele ei este deriviat din **ἀφρός**, ea este cu totul altceva decât spumă. Modul în care Socrate explică relaţia dintre **intelect** şi **frumos** este destul de echivoc şi poate da naştere la confuzii: „SOCRATE Spune-mi, meşteşugul de a lecui nu produce leacuri şi cel de a construi, construcţii? Sau cum crezi? HERMOGENE La fel şi eu. SOCRATE Şi deci frumosul, pe cele frumoase. HERMOGENE Aşa se cuvine. SOCRATE Dar aceasta nu este, aşa cum spuneam, gândirea? HERMOGENE De bună seamă."[39]

[39] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, pp.296-297

După ce Socrate analizează un mare număr de nume, de cuvinte, pe care noi nu considerăm că e important a le mai aminti, Hemogene îi solicită să-i vorbească despre ***cele mai de seamă şi importante nume***: „ HERMOGENE Te voi întreba, aşadar, despre cele mai de seamă şi frumoase nume: *adevărul (alétheia*) , *minciuna (pseūdos)* , *fiinţa (tò ón)* şi apoi, despre însuşi cuvântul în jurul căruia se poartă întreagă convorbirea noastră: *numele (ónoma)* , pricina pentru care e numit aşa."[40] (421a)

Socrate va stabili că **adevăr (ἀλήθεια)** a rezultat din compunerea cuvintelor : **θεία ἄλη** – alergare divină. **Numele (ὄνομα)** provine din compunerea cuvintelor **fiinţă (ὄν)** şi **„a căuta" (μαίεσθαι),** fiind astfel o **căutare a fiinţei.** Mai departe **fiinţă (ὄν)** provine de la **ἰόν –** ce înseamnă **mergând.**

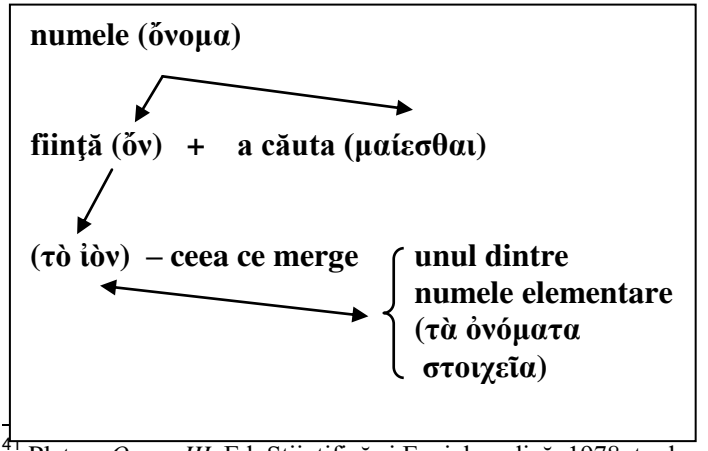
Încercând să explice etimologiile cuvintelor **" τὸ ἰὸν " – ceea ce merge**, **"τὸ ῥέον" – ceea ce curge** şi **"τὸ δοῦν" – ceea ce leagă**, Socrate va fi nevoit să-şi regândească teoria, depăşind-o.

Căci întrebându-ne asupra unui cuvânt, îl aflăm compus din alte cuvinte. Întrebându-ne şi asupra acestora, vom găsi că şi acestea sunt compuse.

[40] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.303

Dar este lipsit de sens, să continuăm la nesfârşit, spune Socrate: „Să ne gândim deci: dacă cineva ar întreba mereu, din ce este alcătuit numele rostit, şi-apoi din nou, s-ar întreba despre cuvintele acelea, la rândul lor, din ce elemente de cuvinte se compun, şi s-ar informa în continuare la nesfârşit, nu ar fi oare necesar ca până la urmă cel care răspunde să renunţe s-o mai facă?”[41] (421e) [42]

Ultimele elemente ale vorbirii, care nu mai sunt compuse, ci simple, Socrate le numeşte **nume elementare (τὰ ὀνόματα στοιχεῖα)** sau **nume primitive**. Pentru a studia dreapta potrivire a unui **nume elementar** nu se mai poate folosi procedeul anterior, nu se mai poate coborî din etimologie în etimologie.



[41] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.304

APARIŢIA CONCEPTULUI DE **ΜΙΜΗΣΙΣ**

Care va fi însă mecanismul dreptei potriviri în ceea ce priveşte **numele elementare,** cum se poate continua cercetarea odată ce ajungem la aceste elemente ultime ale vorbirii şi gândirii?

Socrate va căuta să descopere legătura necesară între **numele elementare** şi **obiectele** la care aceste nume se referă. Iar legătura găsită este o legătură mimetică sau prin imitaţie (**μίμησις).**

Conceptul de **μίμησις** este de o importanţă centrală în ansablul operei lui Platon şi cuprinde o paletă largă de nuanţe. Cea mai importantă semnificaţie e aceea că **μίμησις**-ul face legătura dintre Idei şi planul sensibil. Dar iată că înainte de a explica legătura dintre ***Idei şi lucrurile sensibile***, Platon se foloseşte de acest concept pentru a încerca să explice legătura dintre ***numele elementare şi obictele reale***.

Dar, aşa cum recunoaşte şi Platon, există o întreagă gamă de imitaţii posibile: sunt de pildă **imitaţii cu ajutorul trupului**, prin semne, cum se exprimă cei muţi: „**Σω** εἰ μέν γ᾽ οἶμαι τὸ ἄνω καὶ τὸ κοῦφον ἐβουλόμεθα δηλοῦν, ἤρομεν ἂν πρὸς τὸν οὐρανὸν τὴν χεῖρα, **μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος** [...]" (423a) Iată şi traducerea Siminei Noica: „Dacă am vrea, de pildă, să reprezentăm „susul" şi „uşorul", nu am

ridica mână spre cer, imitând astfel însăşi natura lucrului?"[43]

Există totodată şi **imitaţie prin culoare**, cum e arta pictorului. La fel cum pictorul imită obiectele cu ajutorul culorilor, la fel şi onomaturgul trebuie să instituie numele imitându-le cu ajutorul literelor şi silabelor. Aceeaşi legătură care există între o persoană şi portretul ei, trebuie să existe şi între o persoană şi numele ei: „ **SOCRATE Prin urmare, numele este – pe cât se pare – o imitaţie prin voce a realităţii imitate şi cel care imită denumeşte prin voce, atunci când imită.**" (423b)

Şi aşa cum meşteşugul picturii se foloseşte de culori, meşteşugul datătorului de nume se foloseşte de litere şi silabe. Socrate va cerceta dreapta potrivire a numelor primitive, pornind de la analiza literelor care formează cuvintele, deşi, spune el: „Pare ceva hazliu, cred, Hermogene, ca literele să ne devină desluşite prin literele şi silabele care le imită. Totuşi e necesar, de vreme ce nu avem altceva mai bun la care să ne referim cu privire la adevărul numelor primitive."[44] (425d) Şi mai jos, reluând ideea: "cele ce gândesc eu, cu privire la numele primitive îmi par prea cutezătoare şi chiar ridicole." (426b)

[43] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.306
[44] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.306

Când va încerca să găsească o legătură între literele şi silabele numelui şi obiectul denumit, cercetarea nu ajunge la nici un rezultat credibil şi consistent. Doar o fantezie interesantă, dar fără nici o finalitate, am putea spune.

Socrate însuşi îşi va mărturisi eşecul cercetării: "Mie însumi îmi place ca numele să fie, pe cât cu putinţă, asemănătoare lucrurilor; dar mă tem, aşa cum o spunea Hermogenes, ca această străduinţă de asemănare să nu fie tare anevoioasă până la urmă şi astfel să fim nevoiţi să recurgem, pentru a lămuri dreapta potrivire a numelor, la acel mijloc grosolan care este convenţia."[45] (435c)

Sfârşitul dialogului aduce nişte rezultate cel puţin ciudate când le luăm împreună:

1. **Teoria dreptei potriviri a numelor, nu este credibilă şi nu poate convinge**.

După demersuri anevoioase, după analize adânc-rafinate ce uimesc prin ipotezele enunţate şi argumentele invocate, după subtilităţi analitice ce sparg tiparele acelor vremi, dar şi după obositoare şi monotone analize asupra cuvintelor ce au exasperat mereu comentatorii – Platon se vede nevoit să renunţe la teoria dreptei potriviri şi să accepte în locul ei banala şi totodată grosolana explicaţie prin convenţie.

2. A doua concluzie, mai mult decât ciudată este că: **chiar dacă teoria dreptei potriviri ar fi convingătoare, ea nu este de nici un folos.**

[45] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.324

Nomoteţii se află într-o adâncă eroare, sunt orbi faţă de adevărul lucrurilor iar numele date de ei lucrurilor sunt înşelătoare. Orbirea li se trage din viziunea lor heraclitică asupra lumii. A căuta adevărul lucrurilor urmându-i pe nomoteţi, pe aceşti conducători orbi, e o cercetare fără nici o şansă de izbândă:

„SOCRATE Ei bine, să chibzuim, Cratylos: dacă cineva căutând lucrurile s-ar lăsa călăuzit de nume, cercetând ce vrea să însemne fiecare din ele, nu socoţi tu că e serios riscul de a se înşela? CRATYLOS Cum? SOCRATE E limpede că acela care a instituit primul numele, în felul în care concepe el că sunt lucrurile tot astfel a instituit şi numele; o şi spuneam. Nu-i adevărat? CRATYLOS Da. SOCRATE Dacă însă acela nu a conceput bine lucrurile şi le-a numit după felul în care le-a conceput, ce crezi că vom păţi noi, care ne-am luat după el? Ce altceva decât să fim amăgiţi?”[46] (436b)

Cel care a instituit numele (legiuitorul, nomotetul) le-a instituit în funcţie de cum a înţeles el lucrurile, iar dacă acest onomaturg a fost un spirit stângaci, numele instituite de el ne vor amăgi cu siguranţă. Şi într-adevăr, cei care au instituit numele au fost cu toţii nişte heraclitici, spune Socrate, şi au avut impresia că totul se află într-o veşnică mişcare şi curgere. Dar nu lucrurile curg şi se rotesc, ci minţile acestor datători de nume de orientare heraclitică sunt de fapt agitate şi confuze: „SOCRATE Dar să mai luăm seama şi că toate aceste nume, ce tind către aceeaşi ţintă, să nu ne înşele dacă, într-adevăr, cei ce le-au stabilit au făcut-o în gândul că totul se află într-o veşnică mişcare şi curgere – căci mie, cel puţin, şi ei

[46] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.324

îmi par să fi gândit aşa. Dar s-ar putea să nu fie aşa cu lucrurile, ci ca alcătuitorii de nume ei înşişi să fi fost prinşi ca şi într-un soi de vârtej, tulburându-şi minţile, cufundându-se în neguri, şi târându-ne deopotrivă şi pe noi."[47] (439c)

Nomotetul heraclitic este cel mai mare rău posibil în instaurarea numelor. Nomotetul heraclitic este amăgitorul prin excelenţă şi răul primordial. El nu poate produce nimic bun, ci doar instaurează eroarea şi confuzia în ordinea lumii.

Să-l părăsim atunci pe acest nomotet pentru un altul mai bun? Da, să-l părăsim, dar nu doar pe el, ci pe oricare alt nomotet fie el şi divin. Pentru că activitatea altui nomotet decât cel heraclitic este tot atât de inutilă.

Activitatea oricărui nomotet este una mimetică, numele fiind o imitaţie prin voce a lucrurilor. Dar nici o imitaţie, oricât ar fi de izbutită, nu reuşeşte să înlocuiască originalul.

Dacă numele este o oglindire a obiectului, adevărul lucrului trebuie căutat pornind de la obiect, şi nu de la imaginea lui reflectată, care oricât ar fi de izbutită nu poate să-l imite în totalitate.

După eşecul teoriei platonice a limbajului, a dreptei potriviri a numelor, există însă şi o concluzie pozitivă: în căutarea adevărului lucrurilor nu trebuie plecat de la numele lucrurilor, ci de la lucruri.

[47] Platon, *Op.cit.*, p.329

Mai mult decât atât, trebuie plecat de la IDEILE lucrurilor. Eşecul cercetării limbajului aduce cu sine reîntoarcerea la IDEE:

[439c] **„Σω -** σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι **αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν** καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή; [439d]

Κρ - ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, [εἶναι].

Σω - αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστιν καλὸν ἤ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν: ἀλλ᾽ **αὐτό**, φῶμεν, **τὸ καλὸν** οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν; ”[48]

„SOCRATE Ia o clipă în considerare, Cratylos, prietene, lucrul pe care eu însumi l-am închipuit în vis de multe ori. Oare suntem noi în măsură să spunem că există **ceva bun şi frumos în sine**, şi la fel despre oricare dintre realităţi?

CRATYLOS Mie, Socrate, mi se pare că da.

SOCRATE Atunci, să luăm în consideraţie acest lucru: nu dacă un chip este frumos, sau ceva de felul acesta, aşa cum par toate a fi supuse curgerii, ci **frumosul în sine. Nu este oare acesta întotdeauna aşa cum este**?”[49] (439d)

[48] PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT JOANNES BURNET, TOMVS I, 1905

[49] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.329

„Socrate – Examine en effet, admirable Cratyle, la rêverie qui m'occupe souvent. Devons-nous dire ou non qu'il existe **une chose belle et bonne en soi**, et qu'il en est de même pour chacun des êtres en particulier?

Cratyle. – Oui, Socrate, à mon avis.

Socrate. – Examinons donc **cette chose en soi**, non pour savoir si un visage ou un objet du même genre est beau et si tout cela parait être en proie à l'écoulement, mais en considérant **le beau en soi**. Ne dirons-nous pas qu'il est toujours pareil à lui-même?"[50]

„There is a matter, master Cratylus, about which I often dream, and should like to ask your opinion: Tell me, whether there is or is not any **absolute beauty or good**, or any other absolute existence?

Crat.Certainly, Socrates, I think so.

Soc. Then let us seek **the true beauty**: not asking whether a face is fair, or anything of that sort, for all such things appear to be in a flux; but let us ask whether the **true beauty** is not always beautiful."[51]

[50] *PLATON OEUVRES COMPLÈTES* TOME 5.2, LES BELLES LETTRES, 1931 (G. BUDÉ), trad. L. MÉRIDIER, p.136

[51] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, trad. Benjamin Jowett, p. 113

Aşadar, Platon se întoarce la IDEE. Dar şovăitoare şi nesigură ca un vis mai este această întoarcere: „σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὀνειρώττω" – **cercetează atunci, minunate Cratylos, ceea ce chiar eu adesea visez** (trad.ns.) – spune Socrate.

Acest fragment vorbeşte despre Idei, dar de spus, mare lucru nu spune. Nimic care să nu fi fost deja spus în dialogurile anterioare, nu putem adăuga. Fragmentul e doar o repetiţie şi o consolidare a unor afirmaţii anterioare:

a) Din punct de vedere **terminologic**, Platon face referire la Idei utilizând construcţia formată din pronumele de întărire **αὐτός** urmat de numele Ideii: **αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν.** Pare să existe un consens al traducătorilor că Platon aici vorbeşte despre Ideile sale: S.Noica traduce expresia prin **„ceva bun şi frumos în sine"**, Méridier prin „**une chose belle et bonne en soi"** iar Jowett preferă să sublinieze Ideea prin: „**absolute beauty or good".** Pentru a fi consecvenţi cu traducerile anterioare şi pentru a avea peste tot un acelaşi numitor comun, noi optăm să traducem expresia prin : **Frumosul Însuşi şi Binele Însuşi.**

b) Din punct de vedere **ontologic**, despre Idei nu putem spune mare lucru: doar că există, că sunt sau că fiinţează şi atât. Unde, cum, sau în cel fel există Ideile – sunt întrebări la care nu se poate răspunde.

Să dăm dar şi o traducere proprie a întregii fraze: „πότερον φῶμέν τι εἶναι **αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν** καὶ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή; ” Astfel, fraza poate fi redată şi prin: „Atunci să afirmăm a exista Frumosul Însuşi şi Binele [Însuşi] şi oricare dintre [Ideile] cele existente astfel, sau nu?” Aşadar Ideile **există**. În afara existenţei sale, Ideea mai are o caracteristică esenţială: ea este de-a pururea identică cu sine.

c) Poate că cel mai important lucru din acest fragment e *explicaţia* asupra originii teoriei despre Idei: „**cercetează atunci, minunate Cratylos, ceea ce chiar eu adesea visez”.** Dar este aceasta cu adevărat originea Ideilor? Să fi văzut Platon în vis Ideile sale? Să fi vorbit el serios în acest fragment? În dialogul Banchetul, când va fi din nou vorba despre Ideea de Frumos, Socrate (Platon) va justifica că cele ce le spune le ştie de la Diotima, deşi teoria era a lui şi mai ales a lui.

Cum ar trebui să înţelegem atunci **visul** lui Platon: evaziune auctorială sau intuiţie mistică? Visele, ştim, ascund uneori melancolii metafizice. Părintele raţionalismului francez, René Descartes şi-a construit sistemul plecând tocmai de la un vis avut în tinereţe, de la o criză mistică – spun unii dintre comentatori.

Iar Socrate, nu visase el oare toată viaţa că trebuie să studieze Arta Muzelor? Adică să admită şi o cunoaştere prin imaginaţie, o cunoaştere inspirată – zicem noi – alături de îngusta sa dialectică? Există poate, o legătură între visele în care a întrezărit **Ideea de Frumos** şi intuiţiile şi dezvoltările lui ulterioare ale teoriei sale metafizice. O legătură există, dar mai mult de atât nu putem spune, iar ce anume va fi visat Platon va rămâne un mister de nedesluşit.

Aşadar, finalul dialogului Cratylos aduce întoarcerea la IDEE. Iar dacă de la Idee trebuie pornit atunci când căutăm adevărul lucrurilor şi nu de la numele lucrurilor, ce rost mai are întrega cercetare asupra dreptei potriviri din acest dialog? „Mai încearcă şi tu să te gândeşti la lucrurile acestea" – îi spune Cratylos lui Socrate înainte să-l părăsească, deşi, pare-se, Socrate e urmărit şi în somnul cu vise de IDEE.

Ne mai gândim şi noi la ce va fi visat Socrate, pentru că – ar fi posibil – visul său să fie mai important decât toate arguţiile etimologice din tot dialogul.

CÂTEVA CONSIDERAŢII INOPORTUNE ASUPRA **NUMELUI LUI PLATON**

Ne propunem să reluăm pe scurt în cele ce urmează dialogul Cratylos într-o **altfel** de abordare decât cea anterioară în care ne-am concentrat şi am accentuat IDEEA, considerând că întreaga teorie lingvistică cu tot cortegiul ei de etimologii prezentate nu e decât o camuflare în limbaj a teoriei despre Idee. Pare-se că mai există şi o altă camuflare cu mult mai subtilă în acest dialog.

Ne gândim să luăm în serios într-un sens **practic** teza *„dreptei potriviri a numelui”* **(ὀνόματος ὀρθότητα)** redată de Hermogene ca aparţinând lui Cratylos. Proclus – se ştie – nu a pomenit nici măcar o dată că Platon ar fi glumit în analizele sale asupra numelor. Iar Noica considera că dacă ar fi fost vorba de o glumă aceasta nu ar fi fost repetată de 140 de ori.

Dialogul începe abrupt cu mirarea lui Hermogene. Iar această mirare nu e provocată atât de abstracta teorie a dreptei potriviri, **cât mai ales de faptul straniu şi tulburător pentru Hermogene că i se neagă dreptul de a-şi purta propriul nume întrucât acesta nu i se potriveşte** :

„Iată Socrate, după Cratylos, ar exista în chip firesc, pentru fiecare dintre realităţi, o dreaptă potrivire a numelui, iar numele nu ar fi ceea ce unii denumesc aşa prin convenţie, invocând o parte din vorbirea lor, ci s-ar fi produs în chip firesc o dreaptă potrivire a numelor, atât la eleni cât şi la barbari: aceeaşi la toţi. Atunci, iată, i-am pus acestuia întrebarea, dacă numele lui este cu adevărat „Cratylos", sau nu. Iar el răspunde că da. „Dar al lui Socrate?" am adăugat eu. „Socrate", a răspuns el. „Vasăzică şi pentru toţi ceilalţi oameni, numele pe care-l dăm fiecăruia, acela să fie numele lui?" Iar el: „**În cazul tău, numele nu ţi-e «Hermogene», chiar dacă toată lumea te-ar chema aşa.**(subl.ns.)"[52] (383a)

Trecem poate prea uşor peste următorul fapt: **numele real al lui Platon a fost Aristocles**, acelaşi cu cel al bunicului său. Cei de la care avem această informaţie nu ne mai dau şi alte detalii în afara unor explicaţii care mai de care mai fanteziste: că numele „Platon" e în legătură cu fruntea sa lată, fie cu lăţimea neobişnuită a umerilor sau cu măreţia stilului. Dar aceste explicaţii sunt doar simple expediente a posteriori.

[52] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.251

Dar de ce şi-a schimbat filozoful grec numele în „Platon”?

Dacă numele nu şi l-ar fi schimbat singur, ci i-ar fi fost dat de alţii, supoziţiile noastre ce urmează devin inutile. Însă posibilitatea ca numele să-i fi fost dat de ceilalţi (ca o poreclă, de pildă) nu se poate susţine. O personalitate atât de puternică (şi de orgolioasă) ca cea a lui Platon, un dialectician ce studiază Ideile lucrurilor, nu e posibil să fi acceptat ca numele său – ceea ce e mai profund în fiinţa sa – să-i fi fost dat de alţii. Un filozof care a scris dialogul Cratylos despre *dreapta potrivire a numelui*, nu e posibil să nu-şi fi ales singur numele.

Dătătorul de nume – nomotetul – este o fiinţă ce se iveşte cel mai rar printre oameni, spunea Platon. Şi măcar dacă acest nomotet, fie el divin sau uman, ar fi capabil să numească corect lucrurile: însă **dialecticianul Platon** observase că nomotetul (heraclitic) mai mereu s-a înşelat. Aşadar, vom admite ca o certitudine că Aristocles şi-a ales de unul singur noul nume.

Reluăm întrebarea, de astă-dată cu cea mai mare siguranţă că suntem pe drumul cel bun: **de ce să-şi fi luat filozoful grec numele „Platon”?** Deşi nu putem încă răspunde, ne vom apropia de înţelegerea acestui mister dacă punem o altă întrebare: **unde este locul ideal în care Platon şi-ar putea ascunde (şi dezvălui) cel mai bine taina numelui său?**

Iar locul ideal de ascuns această taină e în dialogul Cratylos, în pădurea sa de etimologii mai glumeţe sau mai seriose. Şi iată că pădurea nu s-a mai văzut din cauza copacilor şi nici măcar un comentator nu a ghicit că dialogul Cratylos ascunde ceva şi despre numele lui Platon (şi nu doar explicaţia numelui lui Hermogene).

Înainte să se sape prin pădurea deconcentrantă de etimologii studiindu-se dreapta lor potrivire, **mirarea primordială ce şochează şi trezeşte ca din somn conştiinţa lui Hermogene e provocată de enigmatica afirmaţie că el nu-şi poartă propriul nume, că nu umblă cu adevăratul său nume**.

Straniu se mai poartă Cratylos – se plânge Hermogene lui Socrate – când îl întreabă despre taina numelui său: „Iar în clipa când stau să-l întreb şi mă străduiesc să aflu cam ce vrea să spună, el nu mă lămureşte nicidecum, ba chiar mă ia în derâdere, prefăcându-se a cugeta ceva în sinea lui, de parcă ar cunoaşte în privinţa asta un lucru ce, în cazul că ar vrea să mi-l lămurească, m-ar face şi pe mine să fiu de aceeaşi părere cu el şi să subscriu la tot ce spune. **Dacă, aşadar, eşti în măsură să tălmăceşti oracolul lui Cratylos, aş asculta bucuros.**”[53]

[53] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.251 – (383b-384a)

Dar, **„ce înseamnă a tălmăci un oracol?”** este întrebarea cu care avansăm spre taina numelui lui Platon. Iar această întrebare trimite la două sugestii: cel mai faimos oracol din vremea lui Platon, oracolul din Delphi avea gravat pe frontispiciul său inscripţia: **γνῶθι σεαυτόν – cunoaşte-te pe tine însuţi.** Iar cei ce doreau să descopere tainele fiinţei lor trebuiau să **descifreze** (nimic nu se dă de-a gata!) mesajele enigmatice şi bolborosite ale preotesei Pithia. A tălmăci oracolul lui Cratylos nu înseamnă altceva decât a avansa spre câteva adevăruri esenţiale pe un drum presărat cu etimologii fanteziste şi deconcentrante.

Iar dialecticianul Socrate va purcede a desluşi oracolul lui Cratylos. Pare însă un adevărat **ritual iniţiatic** acest drum spre numele lui Hermogene (şi poate şi spre numele lui Platon). E ca o iniţiere în mistere. Să ne aducem aminte şi de dialogul Euthydemos, unde cei doi fraţi sofişti, înainte să-l iniţieze pe Cleinias în tainele sofistice, dau un spectacol deconcentrant prin jongleriile neserioase şi bufoneriile gratuite. Socrate îi explică lui Cleinias că tot acest spectacol ţine de ritualul iniţierii dar că trebuie să vadă dincolo de el[54]:

[54] Dar vai! cu toată bunăvoinţa lui Socrate ce dorea să vadă în cei doi fraţi nişte iniţiaţi, se va dovedi până la urmă că Euthydemos şi Dionysodoros, departe de a fi nişte veritabili maeştri ai vreunei iniţieri, nu erau decât nişte caraghioşi…

„ – Să nu te prindă uimirea, Cleinias, în faţa unor argumente care-ţi par, de bună seamă ciudate. Poate nu îţi dai seama ce vor străinii aceştia să facă cu tine. Ei fac exact ce se face în misterele coribanţilor când are loc ritul înscăunării viitorului iniţiat. Dacă ai fost şi tu iniţiat, atunci ştii că în aceste situaţii se dansează şi se organizează jocuri. La fel şi acum, cei doi nu fac decât să danseze în jurul tău şi să se joace săltând întruna, pentru ca apoi să te iniţieze. Aşadar, imaginează-ţi şi tu că asişti la prima parte a misterelor sofistice.”[55] (Euth. 277a)

Aşadar, numele proprii ce vor fi prezentate (Scamandrios, Astyanax, Anax, etc.) ţin de acest ritual al dansului şi al jocului săltăreţ, prin care maestrul iniţierii – Platon – ne adoarme conştiinţa şi vigilenţa. Nu vom lua în serios mulţimea de nume proprii prezentate, sunt divagaţii prin care Platon ascunde o taină. Onest totuşi, după ce le prezintă, va afirma: „**Numele eroilor şi ale oamenilor ne-ar putea eventual înşela; căci multe din ele au fost instituite potrivit cu denumirea strămoşilor şi fără să se armonizeze întotdeauna, aşa cum spuneam la început.**”[56] (397b)

Iată, după iniţiaticul ritual de dansuri şi jocuri săltăreţe, găsim **prima cheie** spre misterul numelui lui Platon. Aşadar, numele Aristocles, dat lui potrivit cu numele bunicului său, nu i se potrivea, nu se armoniza fiinţei sale. **Iată motivul pentru care Aristocles şi-a schimbat numele**.

---

[55] Platon – *Opere complete I* , Ed. Humanitas, 2001, pp.333-334
[56] Platon*, Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.270

Dar de ce şi-a ales Aristocles numele „Platon”? De unde vine acesta ?

Misterul numelui lui Platon se află ascuns (şi totuşi la vedere pentru cineva capabil să citească printre rânduri) chiar în acest dialog. Nu era oare acesta locul cel mai bun ca printre atâtea ba înşelătoare, ba glumeţe etimologii, Platon să strecoare şi secretul numelui său?

Îi sunt îndatorat lui Ch.Lenormant pentru o observaţie: vorbind de etimologia lui Hades (numit şi Pluton), Lenormant observă: „Am ajuns la unul din articolele pe care îl consider unul dintre cele mai importante ale dialogului. Dezvoltarea pe care Platon i-a dat-o trebuie să ne suscite atenţia. Dacă până acum, Platon a trecut cu rapiditate peste numele unor zei foarte importanţi, când vine vorba de Hades nu mai sunt doar două-trei explicaţii aruncate din mers, ci avem o compoziţie atentă, completă, un fel de mic poem consacrat acestuia.”[57]

---

[57] *„Nous voici parvenus à l’un des articles que je considère comme un des plus importants de l’ouvrage. Le développement que Platon y a donné doit d’abord exciter l’attention. Jusqu’ici il a parcouru avec rapidité les noms des Dieux les plus importants, mais quand il s’agit de Hadès ce ne sont plus deux ou trois aperçus qu’il jette en passant, c’est une composition soignée, complète et comme un petit poème qu’il lui consacre.”*- în Charles Lenormant, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, ATHÈNES, 1861, p.74

Ch.Lenormant (1802-1859), arheolog şi istoric al religiilor antice este o figură mai puţin cunoscută a secolului XIX. L-a însoţit pe Champollion în Egipt. În afară de comentariul la Cratylos a mai scris şi comentarii la Euthyphron şi la cartea a doua a Republicii. Comentariul scris de Lenormant este năucitor: are 316 pagini împănate cu lungi citate elineşti din Platon, traduse din fericire mai mereu în franceză de Lenormant.

Dacă reluăm şi privim cu atenţie paginile dedicate zeilor greci, îi vom da dreptate lui Lenormant: nu numai că zeul **Hades (Pluton)** beneficiază de o analiză aparte, dar există chiar o simpatie mărturisită a lui Platon pentru acest zeu. Să fie dar posibil ca Aristocles să-şi fi luat numele **„Platon"** (**Πλάτων**) considerându-se înrudit în esenţa sa cu zeul lumii de dincolo, cu Hades, cel căruia oamenii, de teamă să-i pronunţe numele, îi spun mai degrabă: **Pluton** (**Πλούτων**) ? Dincolo de asemănarea aproape perfectă dintre cele două nume (un singur sunet le diferenţiază!) , Pluton este descris ca filozoful prin excelenţă: „[...] nimeni din cei de acolo nu vrea să se întoarcă aici pe pământ, nici măcar Sirenele; ci sunt şi ele fermecate laolaltă cu toate celelalte, într-atât de frumos este, pe cât se pare, felul de a vorbi a lui Hades. [...] Apoi, faptul că el nu vrea să aibă de-a face cu oamenii care au încă trup, ci abia atunci li se însoţeşte când sufletul le e purificat de toate relele şi dorinţele trupului, nu-ţi pare ţie a fi pe măsura unui filosof? El a înţeles bine că numai astfel îi poate stăpâni pe oameni: înlănţuindu-i cu dorinţa virtuţii; iar câtă vreme aceştia sunt încă stăpâniţi de patima şi nebunia trupului, nici măcar Cronos tatăl nu i-ar putea ţine pe lângă el, chiar dacă i-ar înlănţui cu legăturile pe care i le atribuie legenda."[58] (403e-404a) În plus, Hades „departe de a veni de la *invizibil (aeidés*), ci mult mai degrabă de la faptul de *a cunoaşte (eidénai)* toate cele frumoase"[59] (404b)

[58] Platon, *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, trad. Simina Noica, p.279
[59] Platon, *Op. cit.*, p.280

Absolut surprinzătoare e descrierea pe care i-o face Platon lui **Pluton (Πλούτων)**. Pluton-filozoful îşi stăpâneşte pe cei ajunşi pe tărâmul lui cu dorinţa virtuţii fiind un ales orator, el este totodată cunoscător al celor frumoase. Descrierea se potriveşte perfect şi lui Platon. Nu ar fi oare posibil ca Platon să fie mesagerul evangheliei lui Hades-Pluton? Nu am avea oare dreptul să susţinem că, aşa cum Atena era zeitatea tutelară a lui Ulise, Hades să fi fost zeul ce l-a inspirat pe Platon, de la care acesta şi-a luat până şi numele şi căruia i-a trasmis mesajul?

Întregul dialog **Phaidon** poate fi citit – la o adică – ca pe-o evanghelie a lumii de dincolo, exerciţiul filozofic fiind o ***melete thanatou***, o pregătire pentru moarte. Iar în **Theaitetos** există următorul fragment: „De aceea, şi trebuie să încercăm să fugim de aici într-acolo cât mai repede. Or, fugă înseamnă a deveni, după putinţă cât mai asemănător divinităţii [...]”[60] (176b) Întrebarea imediată ce răsare aici este: cu care dar divinitate va fi încercat Platon să se identifice dacă nu cu Pluton? Nu e oare dialogul Phaidon o *meditatio mortis* ispirată de Pluton (**Πλούτων**), de zeul sub a cărui tutelă stă bună parte din filozofia platonică ?

Sperăm dar cu aceste consideraţii să fi aruncat o lumină verosimilă asupra numelui lui Platon. Dacă dincolo de verosimil se află şi un adevăr, dacă **Πλάτων** o fi venind de la **Πλούτων** aşa cum Hermogene vine de la Hermes , acest lucru numai Zeul îl ştie...

[60] Platon, *Opere VI*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, trad. Marian Ciucă, p.226

TEORIA IDEILOR ŞI INTERPRETĂRILE MAI VECHI ŞI MAI NOI ALE DIALOGULUI CRATYLOS

Proclus – Comentariu la Cratylos

Spunea undeva J. S. Mill că un cap care gândeşte chiar şi *greşit* de unul singur, se află cu mult mai aproape de adevăr decât cel care doar repetă fără discernământ adevărurile enunţate de alţii. Comentariul scris de noi la Cratylos s-a lipsit aproape complet până acum de rezultatele altor comentatori; ne-am străduit însă să intrăm în dialog cu spiritul lui Platon urmărindu-i cu obsesivă atenţie textele chiar în limba în care au fost scrise. Dar pentru că în acest moment ne-am obţinut oareşice concluzii iar dialogul lui Platon în plus nu ne mai spune nimic, curiozitatea ne împinge să cercetăm şi ce anume au văzut alţii în această lucrare.

Comentariul pe care mi-ar fi plăcut cel mai mult să-l citesc, ba chiar mi-aş fi dat şi-un an din viaţă pentru asta, este cel al lui Proclus. De altfel, acesta e şi cel mai vechi comentariu al dialogului Cratylos, scris cu mai bine de cincisprezece veacuri în urmă şi ajuns până în zilele noastre. Comentariul lui Proclus la Cratylos a fost editat şi publicat prima dată la Leipzig în 1820[61] de către Io.Fr.Boissonade cuprinzând textul grec şi o prefaţă de câteva pagini în latină. Dincolo de faptul de a fi răsfoit cu pietate această carte, alt merit nu-mi găsesc,

[61] ΕΚ ΤΩΝ ΠΡΟΚΛΟΥ ΣΧΟΛΙΩΝ ΕΙΣ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΚΡΑΤΥΛΟΝ ΕΚΛΟΓΑΥ – EX PROCLI SCHOLIIS IN CRATYLVM PLATONIS EXCERPTA, E CODD. **EDITIT IO.FR.BOISSONADE**, LIPSIAE, 1820

căci cele o sută şi ceva de pagini în elină reprezintă prea mult pentru modestele mele cunoştinte de limbă greacă. În 1908 [62] comentariul lui Proclus este reeditat şi republicat de G.Pasquali tot la Leipzig într-o formă asemănătoare cu cea din 1820. Desigur, se înţelege uşor, că autorul acestor rânduri a răsfoit cu pietate şi această lucrare, constatând că prefaţa ediţiei din 1908 are nouă pagini latineşti, şi că G. Pasquali a adăugat la sfârşitul lucrării un consistent index de cca. 50 de pagini. Dincolo de aceste banale observaţii, regretând că nu avem capacităţile lingvistice ale unui Stuart Mill care la 3 ani înţelegea perfect greaca şi câţiva ani mai târziu latina, suntem nevoiţi să amânăm întâlnirea cu textul proclusian pentru o dată nedeterminată.

Un lucru fără doar şi poate ciudat este că comentariul lui Proclus (deşi de importanţă istorică şi filozofică majoră!) este foarte puţin cunoscut. În ciuda unor temerare căutări, în afară de textul grecesc din ediţiile citate, nu am reuşit să găsim nici o traducere a comentariului lui Proclus la Cratylos în vreuna dintre limbile moderne. În spaţiul culturii române lucrarea lui Proclus pare să fie total necunoscută. În exhaustiva şi stufoasa bibliografie [63] în limba română la acest comentariu sunt trecute anonime reviste cu studii de câteva pagini ale unor autori fără rezonanţă, ba chiar şi studii din reviste nemţeşti de filologie de secol 19. Şi totuşi lipseşte orice trimitere la comentariul lui Proclus.

---

[62] PROCLUS DIADOCHUS IN PLATONIS CRATYLUM COMMENT., **EDITIT G.PASQUALI**, LIPSIAE, 1908

[63] Bibliografia de referinţă pentru acest dialog se găseşte între pp. 405-415 în Platon, *Opere III*, 1978

Comentariul lui Schleiermacher la Cratylos

Friedrich Schleiermacher are meritul de a fi realizat la începutul secolului XIX – între 1804 şi 1810 – prima traducere în germană a lui Platon. Traducerile dialogurilor sunt însoţite şi de comentarii.

„Dialogul Cratylos a dat mereu bătăi de cap bunilor prieteni ai lui Platon. Pentru că este dificil de stabilit ce anume crede el în realitate despre limbaj [...] "[64] – astfel îşi începe Schleiermacher comentariul său de cca. douăzeci de pagini la acest dialog. Încă de la început, opţiunea lui Schleiermacher apare clară: dialogul este unul despre limbaj.

Am stabilit anterior că, după părerea noastră, dialogul este despre IDEE iar teoria despre limbaj e doar un apendice anexat ulterior pe scheletul teoriei Ideilor sau, altfel spus, teoria Ideilor este camuflată într-o teorie despre limbaj, dar esenţa dialogului este Ideea. Schleiermacher însă ratează complet esenţa dialogului şi doar în câteva rânduri confuze atinge el problema esenţială (după părerea noastră) a acestui dialog vorbind extrem de vag despre „ [...] doctrina relaţiei dintre Tipuri şi Arhetipuri, limba şi relaţia ei cu lucrurile fiind un exemplu prin care Platon a intenţionat să arunce o primă sugestie asupra doctrinei Ideilor şi relaţiei acestora cu lumea materială, sugestie ce este o pregătire pentru dialogul Sofistul."[65] Atât de puţin a văzut traducătorul în acest dialog referitor la IDEE.

---

[64] Fr. Schleiermacher, *Introductions to the dialogues of Plato*, Pitt Press – Cambridge, 1836, translated from German by William Dobson, p. 228

[65] Fr.Schleiermacher, *Op.cit.* , p. 242

Comentariul nu străluceşte însă din nici un punct de vedere: îl citim şi recititim de câteva ori şi cu mare greutate dacă reţinem ceva din el: e scris prolix, dezlânat, fără o structură clară, obositor prin repetiţiile inutile în care abundă. Faptul că dialogul Cratylos este doar o glumă, o joacă a lui Platon este repetat obsesiv pe tot parcursul celor 20 de pagini de comentariu: „recunoaştem spiritul de glumă chiar din afirmaţia lui Socrate însuşi, care se amuză de înţelepciunea străină lui ce a dat peste el şi de care trebuie să se purifice."[66] Iar dacă Platon se va fi distrat scriind acest dialog, traducătorul german pare să fi fost adesea iritat şi adus la exasperare de fanteziile etimologice ale lui Platon ce i-au pus insurmontabile dificultăţi de traducere: „Partea etimologică a dialogului este *crucea* traducătorului şi am avut nevoie de lungi deliberări pentru a depăşi perplexitatea produsă de dificultăţile întâmpinate"[67] – afirmă Schleiermacher. Un fapt demn de reţinut este poziţia **absolut singulară** pe care o adoptă Schleiermacher referitor la validitatea explicaţiilor etimologice date de Platon. Astfel, după filologul german, **nici măcar unul** dintre cuvintele prezentate nu are o etimologie corectă: „O sarcină mai mult decât dificilă este să-l aperi pe marele om în problema explicării şi derivării cu totul false a cuvintelor, căci vai! printre atât de multe exemple este greu de găsit măcar unul ce poate fi privit cu toleranţă, să nu mai vorbim de acceptare." [68] La sfârşitul secolului XIX, W.Lutoslawsky[69] considera că 60 dintre etimologiile prezentate de Platon sunt corecte.

---

[66] Fr.Schleiermacher, *Op.cit.* , p. 232
[67] Fr.Schleiermacher, *Op.cit.* , p. 244
[68] Fr.Schleiermacher, *Op.cit.* , pp. 228-229
[69] cf. C. Noica , *Interpretare la Cratylos*, p.213 în Platon**,** *Opere III*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978

Victor Cousin - Cratylos

Victor Cousin a publicat în 1837 prima traducere în franceză a dialogului Cratylos. Trebuie să precizăm că filozoful francez nu a scris şi un comentariu la acest dialog, dar traducerea este însoţită de şaptesprezece pagini de note destul de interesante şi utile pentru a ne da o idee asupra percepţiei lui Platon între Renaştere şi veacul al XIX. Dacă până nu demult aveam impresia că de la traducerea lui Platon în latină de Marsilio Ficino (1484) şi până în veacul al XIX-lea când apar primele traduceri ale lui Platon în limbile moderne, nu se mai întâmplase nimic notabil cu filozoful grec ce părea a fi stat într-un con de umbră, am descoperit citind notele lui Cousin că nu existase niciodată liniştitea pe care mi-o închipuiam eu, ci dimpotrivă, o cât se poate de intensă activitate culturală, materializată în ediţii critice, traduceri latineşti şi lexicoane greceşti sau chiar platonice, instrumente pe care Cousin[70] le-a folosit în realizarea traducerii sale.

După câteva pagini de note cum sunt toate notele (el a tradus aşa, X a tradus aşa, iar Y dimpotrivă a ales să...) Victor Cousin ne surprinde apucându-se să traducă şi să rezume câteva fragmente[71] din Proclus.

---

[70] „Nous avons eu sous les yeux l'édition critique de Heindorf, le texte de Bekker, avec la traduction latine de Ficin, celui de Ast et sa nouvelle traduction latine; enfin, la traduction allemande de Schleiermacher, seconde édition, Berlin, 1824. *Le Cratyle* n'avait pas encore été traduit en français." (*Œuvres de Platon* - traduites par Victor Cousin, Tome onzième, 1837, p. 489)

[71] „Nous terminerons ces notes sur le Cratyle par de courts extraits du commentaire de Proclus sur ce dialogue, d'après l'édition de M. Boissonade, Leipsick, 1820." (*Œuvres de Platon* - traduites par Victor Cousin, Tome onzième, 1837, p. 499)

Pasiune în stare pură! Căci ce altceva poate să însemne să laşi baltă a scrie o căruţă de note incredibil de erudite (şi de plictisitoare) şi să te apuci să citeşti şi să truduci din Proclus? Asta după ce în prealabil, nemulţumit de ediţia lui Boissonade ce fusese alcătuită după manuscrisele Paris şi Vatican, Victor Cousin s-a vânturat prin Europa studiind şi comparând manuscrisele din Munich, Torino şi Veneţia.

Deoarece comentariul lui Proclus la Cratylos este de negăsit în vreo traducere modernă, ne mulţumim să reţinem cele câteva concluzii foarte interesante şi importante obţinute de V.Cousin din lectura proclusiană:

1. Proclus a luat foarte în serios dialogul Cratylos al lui Platon, ba chiar i-a mai şi corectat anumite etimologii înlocuindu-le cu variante proprii, dar care nu-s nici ele mai fericit alese ca cele ale lui Platon – crede Cousin.
2. Dialogul Cratylos nu a fost considerat în Antichitate o „ironie perpetuă", ca-n timpurile mai noi; dacă ar fi cunoscut măcar o singură critică de acest gen, Proclus fără îndoială că ar fi menţionat-o.
3. Despre scopul dialogului Cratylos, Victor Cousin este întru totul de acord cu Proclus din care a tradus fragmentul următor: „**Prezentul dialog ne învaţă valoarea cuvintelor şi cu acest studiu trebuie să înceapă oricine vrea să devină dialectician**."[72]

[72] *Œuvres de Platon* - traduites par Victor Cousin, Tome onzième, 1837, p. 501

Georges Burges – Introducere la Cratylos

Traducerea din 1850 a lui Georges Burges nu este însoţită de un comentariu propriu-zis la dialogul Cratylos, ci doar de două pagini introductive[73] fără nimic memorabil în ele. Însă traducerea în sine merită mereu consultată, căci aceasta urmăreşte foarte riguros litera textului elin. Burges frecventează şi traducerea latină a lui Ficino din 1484, din care citează copios şi a cărui traducere o corectează uneori, şi desigur, că e interesant în cel mai înalt grad, de văzut cum marele Ficino, cel pe care noi îl vedem învăluit într-o strălucitoare aură, comite uneori câte o imprecizie filologică.

[73] pp. 281-282 în *THE WORKS OF PLATO* by Georges Burges, VOL. III, 1850

CAPITOLUL III
O DEFINIŢIE A IDEII ÎN BANCHETUL

Poate că prin a analiza dialogul Banchetul imediat după Cratylos, nu vom respecta întru totul cronologia dialogurilor lui Platon. Dar extrem de controversata cronologie a dialogurilor platoniciene ne permite o mare libertate interpretativă. Dacă Noica considera Banchetul primul din seria dialogurilor de maturitate, în timp ce Cratylos era plasat ultimul în această serie, făcând trecerea la dialogurile de bătrâneţe – noi am considerat mai potrivit a-l aşeza pe Cratylos primul în seria dialogurilor de maturitate şi imediat după acesta dialogul Banchetul.

Cratylos se încheia cu visul lui Socrate despre Ideea de Frumos. Banchetul face un pas înainte în exact acelaşi registru tematic iar ceea ce în Cratylos era vis, în Banchetul este adevăr revelat şi o primă definiţie conceptuală: „**Astfel în Banchetul 211 a c, mai întâi, dăm de prima mare definiţie a Formei, adevărat că nu a Formei ca formă, ci a Formei ca frumos, deci încă într-o determinaţie anume [...]**”[1] Dar, deşi IDEEA este ţinta finală, drumul spre ea e făcut cu o exasperantă lentoare, cu suişuri şi coborâşuri, cu ocolişuri pe poteci lăturalnice. Mai mult decât atât, acest scop final nu este niciodată pe deplin atins.

[1] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, p.260

Fiecare dialog platonic combină extrema ciudăţenie că pe de o parte avansează spre Idee, iar pe de altă parte, face totul cu putinţă fie ca IDEEA să nu fie atinsă, fie să nu fie dezvăluită pe deplin. Astfel, filozofia lui Platon se dezvăluie atât ca drum spre Idee, cât şi mai ales ca **ritual**.

Să aruncăm o privire asupra ritualului filozofic prezentat în Symposion: întorcându-se din Faleros, un cartier din Pireu, Apolodor se întâlneşte cu un cunoscut de-al său pe nume Glaucos. Acesta îl roagă pe Apolodor să-i povestească ceea ce s-a întâmplat şi s-a spus la banchetul lui Agaton. Apolodor, deşi nu a fost prezent la banchet, e totuşi în măsură să-i îndeplinească dorinţa întrucât ştie întreaga poveste a petrecerii de la Aristodem, bunul şi nedespărţitul prieten al lui Socrate. Analizând strict cronolologic acţiunea Banchetului, se remarcă că aceasta „se situează pe trei paliere ale timpului: întâlnirea lui Socrate cu Diotima, cândva într-un trecut nederminat, banchetul din casa lui Agaton, în 416, şi momentul 404, când Apolodor, reproducând cuvintele lui Aristodem, narează unor prieteni un eveniment care avusese loc pe când el era copil."[2]

Dincolo de această complicată (şi poate inutilă) introducere scenică, faimosul Banchet are o desfăşurare lineară fiind alcătuit dintr-o suită de cuvântării în cinstea lui Eros, ţinute de participanţii la patrecere la sugestia lui Phaidros. Au ţinut discursuri în cinstea lui Eros: Phaidros, Pausanias, Eriximah, Aristofan, Agaton şi Socrate. Dintre cele şase cuvântări dedicate lui Eros, de departe cea mai importantă este ultima, cea rostită de Socrate.

[2] Petru Creţia, *Studiu introductive la Banchetul*, p.15 – în Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006

Înainte însă de a-şi rosti cuvântarea, Socrate face câteva observaţii critice asupra discursurilor anterioare, declinându-şi capacitatea de a putea vorbi la fel şi în acelaşi registru ca cei dinaintea lui: „ [...] Cât de ridicol am fost când m-am potrivit vouă şi m-am încumetat să iau parte cu voi la preamărirea lui Eros, afirmând că-s iscusit în problemele iubirii, deşi în realitate nu ştiam nimic din felul cum trebuie proslăvit ceva, orice ar fi. În prostia mea, credeam că pentru orice era de lăudat, nu trebuia să spun decât adevărul; că acesta-i temeiul; [...] Şi aveam mare încredere că am să vorbesc bine, ca unul ce ştiam să ridic în slavă adevărul, oricare ar fi fost el. Pe cât se pare însă nu acesta-i cel mai bun chip de a lăuda, ci altul. Este să acorzi lucrului tot ce-ţi închipui mare şi frumos, fără să te uiţi de este aşa sau nu, chiar fără să mai cauţi dacă cele ce-ai spus sunt false.”[3] (198d-e)

Aşadar Socrate se situează extrem de critic faţă de cuvântările ţinute de cei dinaintea lui, cuvântări pe care „le respinge în bloc, şi destul de brutal, ca fiind doar, şi cu orice preţ, laudative, nu veridice. Şi îi cere lui Phaidros îngăduinţa să vorbească despre Eros spunând, fără vorbe căutate, adevărul. Dar înainte de a o face, îl supune pe Agaton, ales ca ţap ispăşitor, unui interogatoriu în maniera sa dialectică obişnuită. Un interogatoriu rapid şi decisiv, menit să cureţe terenul de orice presupoziţie eronată şi să-i permită să pornească pe un drum cu totul nou.”[4]

---

[3] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.119

[4] Petru Creţia, *Studiu introductive la Banchetul*, pp.50-51 – în Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006

Concluzia dialogului purtat cu Agaton este una singură: Eros nu poate fi un zeu frumos, bun şi de-a pururea fericit. Eros este atras de cele frumoase, tocmai pentru că duce lipsa lor şi nu pentru că le-ar poseda din belşug. Dorinţa sau impulsul lui Eros spre cele frumoase este provocat de o carenţă şi nu de un preaplin. Orice dorinţă îşi are originea într-un gol, într-o lipsă, accentuează Socrate – de aceea Eros nu este nici frumos, nici fericit şi nici nu face parte din stirpea zeilor. Aceste păreri asupra naturii lui Eros, Socrate le-ar fi aflat de la înţeleapta Diotima. În fapt, Diotima este Platon însuşi. Platon-Diotima va da în acest dialog o primă descriere mai consistentă a IDEII, cât şi mai ales a drumului pe care trebuie să păşim pentru a ajunge la aceasta.

Scenariul mistic de acces la IDEE

Faptul că IDEEA este accesibilă în urma unui ritual mistic e o observaţie pe care trebuie să o avem mereu în faţa ochilor. Să observăm că ritualul mistic propus de Platon pentru a se ajunge la Idee de Frumos cuprinde două mari părţi sau două etape distincte:

O etapă pur teoretică de introducere în subiect în care Platon-Diotima vorbeşte despre natura lui Eros, despre naşterea sa, cât şi despre rolul său.

Natura lui Eros este mijlocie. Aşa cum între înţelepciune şi ignoranţă (μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας) există dreapta opinie (ἡ ὀρθὴ δόξα), tot aşa Eros se află la mijloc între două lumi. Dar mai precis, ce anume este Eros, o întreabă Socrate pe Diotima. „[Este] un daimon mare, Socrate, iar fiecare daimon este [o fiinţă ce se află] între zeu şi muritor” - (δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). (202e)

Eros aflându-se între zei şi muritori are capacitatea de a a transmite oamenilor mesajele zeilor şi totodată de a urca până la zei cererile oamenilor. În afară de acest rol, de mijlocitor între lumea divină şi cea omenească „*daimonul fiind la mijloc între cele două lumi, umple golul: aşa că universul se uneşte cu sine însuşi într-un tot*."[5]

Din această exprimare superlativă am putea crede că Eros este singurul ce poate lega cele două lumi, pe cea omenească de cea divină. Însă nu este chiar aşa, daimonii sunt mai mulţi: „οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως" (203a) – în traducere, „aceşti daimoni mulţi şi feluriţi sunt, iar unul dintre ei este chiar Eros."

Despre natura lui Eros am spus că el este un daimon, o fiinţă aflată în interval, între cele două lumi. În plus mai avem o notă esenţială: **Eros este un filozof**, el este tendinţă spre înţelepciune (spre deosebire de zeii omniscienţi): „θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ᾽ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι—ἔστι γάρ—οὐδ᾽ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ" (204a) – *dintre zei nici unul nu filozofează şi nici nu doreşte înţelept a deveni – căci zeul e deja înţelept – şi nici dacă vreun altul e înţelept nu mai filozofează*.

---

[5] Trebuie să recunoaştem că ce va fi vrut să spună Platon nu se înţelege prea bine – în Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.125. Iar dacă adulmecăm originalul grecesc înţelegem chiar mai puţin decât în traducerea lui Papacostea: „ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι."(202e)

Dar înţelepciunea ce este? „ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, **Ἔρως δ᾽ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν**, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.” (204b) – *Înţelepciunea este dintre cele mai frumoase lucruri, **iar Eros este iubirea pentru Frumos**, aşa că-i necesar ca Eros a fi un filosof iar ca iubitor de înţelepciune se află la mijloc între cel înţelept şi cei ignoranţi.* Faptul că Platon puse înţelepciunea (ἡ σοφία) în rândul celor mai frumoase lucruri (τῶν καλλίστων) este o afirmaţie destul de ambiguă însă.

Incertă este şi afirmaţia că „***Eros este iubirea pentru Frumos”***, însă Platon îi simte indeterminarea şi încercând să devină mai precis, mai limpede, imaginează că cineva i-ar întreba pe Socrate şi pe Diotima: „Când iubitorul iubeşte pe cele frumoase: ce iubeşte acesta?” (ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν: τί ἐρᾷ;) (204d)

Pentru a se apropia de răspunsul la această întrebare, Diotima propune să se înlocuiască cuvântul *frumos* (**καλός**) cu *binele* (**ἀγαθός**). Desigur că această modificare nu e tocmai corectă din punct de vedere logic, dar în metafizică lucrurile uneori tind spre o ciudate unitate aşa că putem privi cu mai multă îngăduinţă raţionamente ce la prima vedere par pure sofisme.

Comentatorii, în afara unor rare excepţii nu s-au arătat vădit deranjaţi de argumentele uneori sofistice ale lui Platon. Una dintre vocile care l-au contestat cel mai vehement este H.Spencer.

Acesta scria: „În mai multe rânduri, mărturiseşte el, am încercat să citesc când cutare dialog, când cutare altul, şi am părăsit totdeuna cartea cu o nerăbdare provenind din imprecizia gândirii şi din obişnuinţa de a înşela cu cuvinte, îndepărtat de asemenea de forma vagabondă a argumentării. Cum vorbeam o dată despre aceasta unui erudit în literatura clasică, el îmi spuse: «Da, dar ele merită să fie citite ca opere de artă.» Aşa încât, reluând dialogurile, le-am considerat ca opere de artă, dar le-am pus de o parte încă cu mai multă exasperare. A numi dialog un schimb de cuvinte între un gânditor şi dublura lui, care spune exact ce este comod să spună, este un lucru absurd. E mai mult adevăr dramatic în conversaţiile romancierilor noştri de mâna a treia. [...]”[6]

Dacă coborâm în timp încă două veacuri faţă de momentul când Spencer îşi scria panseurile pseudo-filozofice, găsim un alt autor britanic la fel de critic cu argumentarea platonică: „But if I should give you a *Catalogue* of his Circular arguing, incoherences, contradictions, non-consequences, and all other violations of the *Laws of Reasoning*, I must send you a Volumn as vast as his” [7] – spune Parker, după ce-şi pierde timpul enumerând greşelile (nu mai reţinem ce anume) de logică pe care le va fi făcut Platon.

---

[6] H.Spencer, *Autobiografie* – citat de Al.Posescu, *Platon – Filosofia dialogurilor*, Ed.Ştiinţifică, 1971, pp.74-75

[7] Sam PARKER, *A free and impartial censure of the Platonick Philosophie*, OXFORD, 1666, p.38

Însă cartea lui Parker, publicată în 1666 la Oxford este cea mai veche[8] carte integral citibilă (în sensul că e scrisă în engleză şi nu în latină aşa cum se obişnuia înainte de secolul XIX[9]) pe care o cunoaştem, şi nu numai că se poate citi dar e deosebit de interesantă. Iar de la Parker aflăm că va fi existat înaintea lui un anume Johannes Baptista Crispus care în cartea *Quinarius Primus de Ethnicis Philosophis caute Legendis* „containing above 500 *pages in folio*" (!)[10] ar fi avut ca scop să analizeze deficienţele logice ale argumentărilor lui Platon. Iată aşadar că au existat oameni (ca acest Crispus de pildă) care şi-au pierdut timpul şi viaţa analizând în peste 500 de pagini erorile şi sofismele lui Platon. Cum însă acest filozof a rămas pierdut prin negurile istoriei, (şi nu credem să existe cinci persoane în toată lumea care să fi auzit de el), atunci trebuie că analiza sofismelor lui Platon nu e o problema prea importantă.

---

[8] Dar în ciuda vechimii sale, cartea ascunde o tinereţe zglobie a gândirii. Iată numai ce introducere amuzantă pune Parker chiar la începutul lucrării sale : „Deoarece suntem aşa de nechibzuiţi încât să tipărim cărţi, ne simţim în cea mai mare *Sclavie* din lume, fiind prin aceasta expuşi la mustrările acelora care ne cunosc şi la criticile aspre ale celor care nu ne cunosc: de aceea v-aţi aştepta mai degrabă să mă găsiţi intr-o Galerie Veneţiană, decât din nou în Presă. Nu că aş fi atât de mărunt Filosof, ca să iau în serios criticile celorlaţi, (pentru că am prea puţină stimă pentru Umanitate în General, ca să fiu preocupat de stima lor pentru mine); [...]"

[9] Ba chiar şi la începutul secolului XX se mai păstra acest obicei. John Burnet, în prefaţa ediţiei sale Platon, se semna Ioannes Burnet, deşi îl chema John toată ziua...

[10] Sam PARKER, *A free and impartial censure of the Platonick Philosophie*, OXFORD, 1666, p.40

Aşa că o să privim cu maximă îngăduinţă faptul că Platon, întrebând despre *frumos* (**καλός**), se apucă apoi să vorbească despre *bine* (**ἀγαθός**): „φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν **τῶν ἀγαθῶν**: τί ἐρᾷ;" – *Haide, Socrate, când iubeşte iubitorul **pe cele bune**: ce iubeşte acesta?* întreabă aşadar Diotima. (204e) Iubeşte posesia celor bune, îi răspunde Socrate.

Mai departe aflăm un fragment cu adevărat surprinzător: „**Noi desprindem o formă anumită a iubirii, pe care o chemăm Eros; îi dăm adică numele cu care se indică întreg erosul; apoi ne folosim de diferite alte cuvinte spre a denumi şi celelalte moduri de a iubi**."[11] (205b)

Pentru a înţelege acest fragment trebuie să părăsim ceea ce conştiinţa noastră comună înţelege în genere prin **iubire**. Sintetic vorbind, conştiinţa comună înţelege că **orice iubire este iubire pentru o persoană.** Iar existenţa unei persoane este condiţia necesară, nu şi suficientă însă, pentru apariţia iubirii.

Iubirea pentru Platon numai accidental se întâmplă să fie iubire pentru o persoană. După ce termină expunerea teoretică Platon-Diotima oferă un îndrumar practic pentru cei ce vor să ajungă la revelaţia Ideii de Frumos. Pe prima treaptă a scării ce trebuie urcată spre Frumosul Însuşi se află într-adevăr şi iubirea pentru un *trup frumos*. Doar iubirea de pe această treaptă se suprapune pe ceea ce înţelegem noi prin iubire, în rest aflăm la Platon o cu totul altfel de iubire.

[11] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.128

O splendidă şi sensibilă analiză a iubirii platonice, şi poate mai degrabă o subliniere a deficienţei acestei iubiri o realizează Petru Creţia: „Platon, orice s-ar fi spus în apărarea lui, tocmai aceasta ne propune: să iubim nu oameni în unicitatea, integritatea şi inefabilul lor, ci numai o versiune abstractă a persoanei constituită din complexul celor mai bune calităţi ale ei şi substituibilă cu orice persoană înzestrată cu aceleaşi calităţi[12]. Iubitorul de calităţi nu-i poate spune nimănui: «Te iubesc pe tine şi numai pe tine, pentru tot ce eşti, cu scăderile tale cu tot, le iubesc şi pe ele şi mă înduioşez de ele şi te voi iubi mereu, chiar dacă ai deveni propria ta umbră, iar orice privire şi orice gest al tău, care sunt numai ale tale, îmi sunt mai de preţ decât dacă ai fi regina din Saba, Elena sau Cleopatra, şi faptul că exişti îmi constelează orice clipă, iar la moartea ta eu nu mă pot gândi»”[13]

Dacă încercăm să lămurim ce este iubirea la Platon trebuie să luăm aminte la fragmentul următor: Eros „ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν” – ***iubirea este orice dorinţă a lucrurilor bune şi de a fi fericit*** (205d). Acelaşi lucru îl spune şi fragmentul: „οὕτως ἁπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τἀγαθοῦ ἐρῶσιν;” – ***astfel simplu este a spune că oamenii binele îl iubesc***.

---

[12] Şi măcar de ar fi vorba despre o «versiune abstractă a persoanei constituită din complexul celor mai bune calităţi ale ei», despre o persoană, aşa-zicând ideală. Ne pare însă că nu e vorba de nici o persoană în iubirea lui Platon. Vom vedea, dar, mai departe, ce este această iubire.

[13] Petru Creţia, *Studiu introductiv la Banchetul*, p.64 – în Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006

Aşadar, pentru Platon iubirea este o relaţie specială între un subiect şi un obiect (ce prin calităţile sale trebuie să mai fie şi bun pe deasupra). Pentru a descrie această relaţie Platon foloseşte termenul **ἐπιθυμία** – ce înseamnă *dorinţă*.

Aşadar, pentru filozoful grec, iubirea este dorinţă, impuls, imbold, tendinţă, înclinaţie spre un obiect bun. Numai în mod accidental iubirea la Platon coincide cu ce înţelegem noi prin iubire, atunci când obiectul bun al dorinţei se întâmplă să fie o persoană frumoasă. Altfel spus, noi înţelegem iubirea în omenescul şi particularul ei, în timp ce Platon vorbeşte şi o vede în universalul ei. De aceea anterior, la 205b, Platon spunea că noi „ne folosim de diferite alte cuvinte spre a denumi şi celelalte moduri de a iubi."

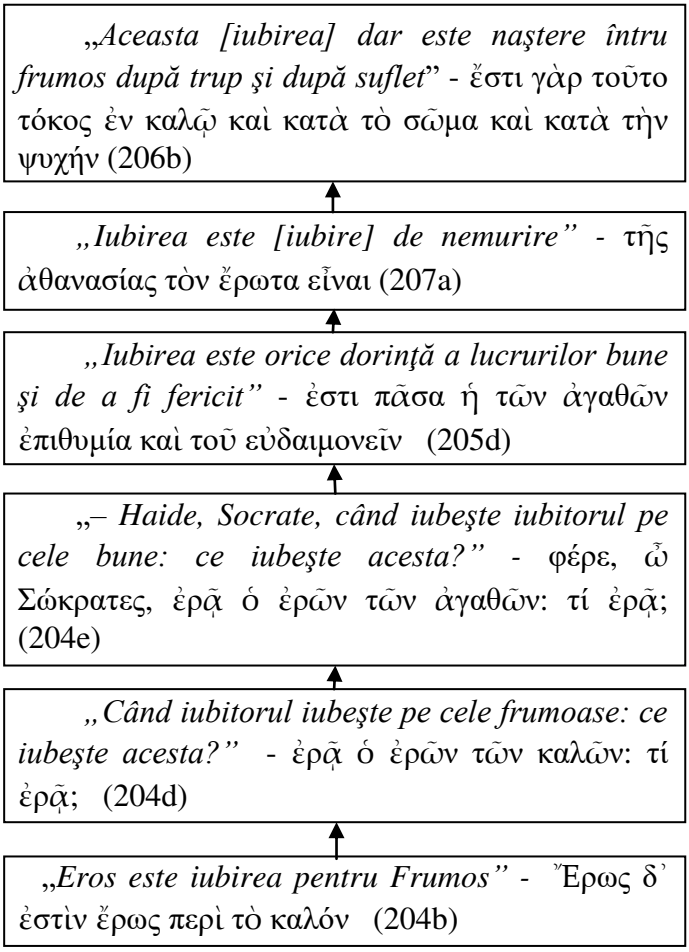
Iubirea lucrurilor bune nu este suficientă dacă nu mai îndeplineşte încă o condiţie: aceea de a fi eternă: „Dar fiindcă, după cele convenite mai înainte, dragostea constă în dorinţa de a face ca binele să ne aparţină mereu, este necesar să legăm acum dorinţa binelui de aceea a nemuririi."[14] „ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι" – *este necesar din acest raţionament că Iubirea este [iubire] de nemurire*. (207a)

Tânjind spre nemurire, fiinţa umană are ca posibilităţi, naşterea de urmaşi (nemurire după trup) şi realizarea de creaţii spirituale (nemurirea spirituală) : „ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν" – *Aceasta [iubirea] dar este naştere întru frumos după trup şi după suflet.* (206b)

[14] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.131

În continuare, epuizând această **iniţiere teoretică** în Iubire, să reluăm într-o succintă schemă demersul platonician:

SCENARIUL TEORETIC DE INIŢIERE



A doua etapă, din păcate sau din fericire, este una practică ce cuprinde o înşiruire de paşi ce trebuie precis urmaţi pentru a se ajunge la revelaţia **Frumosului Însuşi**. Dar „nu este mistic cine vrea" spunea N.Ionescu exprimând astfel un mare adevăr: nedeţinând disponibilităţi mistice şi fără înzestrarea naturală să urmăm un astfel de scenariu de iniţiere, atunci ceea ce vom înţelege despre acest subiect are puţină relevanţă. Iar faptul că la IDEE se ajunge în urma unui rit mistic subminează discret mai toate *adevărurile* truditorilor pe ogorul filozofiei platoniciene. Căci raţiunea noastră discursivă are prea puţine de spus când se apropie de domeniul misticii.

Platon e conştient de dificultatea iniţierii practice. Etapa practică a ritualului de acces la Ideea de Frumos începe tocmai cu afirmarea dificultăţii aproape insurmontabile a unui asemenea demers: „*Poate c-am izbutit, Socrate, să te introduc puţin în tainele dragostei. Nu ştiu însă de vei fi în stare să te ridici, chiar cu o bună călăuzire,* ***până la treapta iniţierii depline, până la starea de clarviziune***[15]*, pentru care ce-am spus până-aici nu-i decât pregătire. Voi da eu lămuriri mai departe şi nu-ţi va lipsi nimic din bunăvoinţa şi ajutorul meu. Încearcă numai de mă urmăreşte, dacă te simţi în stare*."[16] (210a) Să încercăm şi noi să o urmărim măcar la nivel teoretic această **iniţiere practică**, prezentând în continuare un excelent rezumat al ei făcut de Petru Creţia:

---

[15] τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά este expresia folosită de Platon; Papacostea înţelege aşadar o „**iniţiere deplină urmată de clarviziune**", la Petru Creţia găsim **„deplina iniţiere şi dezvăluire"** iar dicţionarul Liddel-Scott ne indică că expresia reprezintă „cele mai mari misterii" (**the highest mysteries**)

[16] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, pp.134-135

Această iniţiere „*vizează contemplaţia*. Iniţierea în vederea contemplaţiei urmează un drum ascensiv, urcarea, treaptă cu treaptă, până la extazul final. Diotima defineşte şase asemenea trepte: **I.** Căutarea, şi găsirea unui *corp frumos* de tânăr, pentru a-l iubi şi pentru a zămisli cu el şi în el „cuvântări frumoase", de fapt tot ce ţine de logos. Până când iniţiatul realizează că frumuseţea unui trup este „soră" cu frumuseţea altor trupuri, că ea se regăseşte, identică, în toate trupurile frumoase. **II.** Iubirea de *toate trupurile frumoase*; iubirea violentă pentru un singur trup, oricât de frumos, trebuie lăsată în urmă cu dispreţ. **III.** Iubirea de *un suflet frumos*; iubitorul să găsească pentru iubitul lui cuvântări care să-l facă mai bun şi să-l înveţe şi pe el să rostească cuvântări la fel de frumoase;[...] **IV.** Iubirea pentru frumuseţea *din acţiuni şi din legi frumoase*, nu numai de unele, ci de toate. **V. VI.** Iubirea de cunoaştere; pentru înţelepciune, pentru ştiinţe; de aici capacitatea de a produce necontenit gânduri şi cuvântări frumoase, de aici un spirit întărit şi cuprinzător, ca treaptă supremă pe care nu mai e vorba de o frumuseţe sau alta, nici de vreo determinare de mod, de proporţie, de relaţie sau de durată, ci de frumuseţea de dincolo de lumea sensibilului şi a tranzitoriului, în sine, simplă şi eternă, faţă de care toate frumuseţile din lume sunt doar reflexe şi umbre."[17]

Să analizăm acum, această scară ascensională a Frumosului, atacând originalul grecesc în locurile mai importante. Fragmentul **210a-210b** *prinde* etapa I. :

[17] Petru Creţia, *Studiu introductiv la Banchetul*, p.58 – în Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006

,,καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, **ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς**, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος **[210b]** τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος”[18] (210a-210b)	„În primul rând, cel ce iniţează, de vrea să călăuzească pe iniţiat pe calea dreaptă, trebuie să-l îndrume aşa încât acesta să nu iubească decât un singur trup şi să rostească în cinstea lui gânduri frumoase. Pe urmă a-l face a înţelege că frumosul care se găseşte într-un trup – oricare ar fi el – este frate cu frumosul ce este într-alt trup. Şi dac-ar trebui să urmărim frumuseţea după înfăţişarea exterioară, ar fi o nesăbuinţă să nu socotim că frumosul din toate trupurile este un fapt unul şi acelaşi.”[19]

[18] IOANNES BURNET - *PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT*, TOMVS II , 1910

[19] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.135

„[...] dacă se dovedeşte că dă roade bune călăuzirea acelui om, să îl iubească numai şi numai pe el şi, împreună cu el, să dea naştere la gânduri şi vorbe frumoase. Însă apoi să-şi dea seama că frumuseţea unui trup este soră cu frumuseţea oricărui altuia şi că, dacă ţelul său este frumuseţea înfăţişării, ar da dovadă de mare lipsă de curaj neînţelegând că în toate trupurile se vădeşte una şi aceeaşi frumuseţe."[20]	„And if, in the first place, his leader conducts him rightly, he must feel a love for one of them, and there beget conversations full of beauty. In the next place, he must have a due perception that the beauty, which exists in any form whatever, is the brother to that which is in a different form. And if he must pursue the beauty, which is in a species, there would be a great want of understanding not to consider the beauty found in all bodies as one and the same."[21]

[20] Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006, traducere Petru Creţia, p.147
[21] *The works of Plato*, vol. III, London, 1850, translate by Georges Burges, p.550

„[...] and first, if he be guided by his instructor aright, to love one such form only - out of that he should create fair thoughts; and soon he will of himself perceive that the beauty of one form is akin to the beauty of another; and then if beauty of form in general is his pursuit, how foolish would he be not to recognize that the beauty in every form is one and the same!”[22]	[...] et tout d’abord, si l’on est bien dirigé par celui qui vous dirige, de n’aimer qu’un seul beau corps et, à cette occasion, d’engendrer de beaux discours; mais, ensuite, de se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et, supposé qu’on doive poursuivre la beauté qui réside dans la forme, que ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps.”[23]

[22] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translate by Benjamin Jowett, p.167

[23] PLATON, *OEUVRES COMPLÈTES*, TOME IV — 2 PARTIE, Le Banquet, traduit par Léon ROBIN, Paris, 1938, pp. 67-68

Importanţa fragmentului de mai sus (210a-210b) este evidentă când observăm că:

- acest fragment cuprinde sintetic două etape, două trepte prin care se urcă pe **Scara Iubirii**[24] spre Ideea de Frumos;
- termenul cheie al filozofiei platonice: Ideea (**εἶδος**) este strecurat şi el în acest text ;

Mai întâi vom da o traducere proprie a fragmentului pe care-l analizăm iar apoi vom face câteva observaţii şi asupra traducerilor consultate şi anterior citate. Iată traducerea noastră: „**Şi mai întâi, dacă corect îl îndrumă maestrul iniţierii, el [trebuie] un singur trup a iubi şi aici a da naştere unor gânduri frumoase, iar apoi el [trebuie] a înţelege că Frumuseţea care-i într-un trup este soră cu cea dintr-alt trup, şi dacă este necesar a urmări Ideea de Frumos, multă nebunie este a crede că nu unul şi acelaşi Frumos este în toate trupurile**."

[24] Am preluat sintagma deosebit de sugestivă "Scara Iubirii" de la Petru Creţia - *Studiu introductiv la Banchetul*, p.68 – în Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006

Am tradus „τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν” prin **Ideea de Frumos.** Papacostea traduce prin „frumuseţea după înfăţişarea exterioară” iar Creţia, cam la fel prin „frumuseţea înfăţisării”. Dar nici una din aceste traduceri nu are logică. **Εἶδος** nu are aici sensul de „înfăţişare, aspect vizibil, formă exterioară”. Frumuseţea unei fete X este diferită de frumuseţea fetei Y. Frumuseţea fetei X este desigur înrudită cu frumuseţea fetei Y, dar nu e una şi aceeaşi. Doar Ideea de Frumos, ce iradiază peste toate fiinţele frumoase este **una şi aceeaşi**. Doar în spaţiul ideal, transcendent, Frumosul este Unu; lumea noatră e însă stăpânită de multiplicitate, de varietatea infinită ca nuanţe (şi poate inutilă dacă ar fi să-l credem pe Eminescu[25]) a fetelor frumoase. Cu excepţia faptului că pune „frumuseţea după înfăţişarea exterioară” pentru „τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν” traducerea lui Papacostea este foarte bună.

[25] Ce iluzii ! Nu-nţelegi tu, din a ei căutătură […] Că întreaga-i frumuseţe e în lume de prisos,
Şi că sufletul ţi-l pierde fară de nici un folos ? (*Scris.V*)

Nu acelaşi lucru îl putem spune despre traducerea lui Petru Creţia care comite (dacă nu cumva mă înşel eu) următoarele imprecizii: **a)** încurajează ideea că maestrul iniţierii (ὁ ἡγούμενος) este unul şi acelaşi cu persoana iubită pentru trupul său; („Mai întâi cel ce năzuieşte la ţelul cel mai înalt trebuie să se apropie, încă de tânăr, de cineva care are trup frumos şi, dacă se dovedeşte că dă roade bune călăuzirea acelui om, să îl iubească numai şi numai pe el şi, împreună cu el, să dea naştere la gânduri şi vorbe frumoase."[26]) **b)** apoi, nu înţelegem de ce **πολλὴ ἄνοια** e tradus prin **mare lipsă de curaj,** când ***ἄνοια*** înseamnă ***nebunie.***

George Burges şi Benjamin Jowett mă uimesc din alte motive: ambii traduc pe **σῶμα** prin **"form",** iar ca confuzia să fie completă: pe **εἶδος** îl traduc tot prin „**form**". Expresia „τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν" Burges o traduce mai mult decât ambiguu, prin „the beauty, which is in a species" (frumuseţea care este într-o specie).

[26] Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006, traducere Petru Creţia, p.147

Aceeaşi expresie, Jowett o redă prin : "beauty of form in general", ceea ce pare să fie acelaşi lucru (deşi nu e foarte clară opţiunea sa) cu Ideea de Frumos. Aceeaşi expresie, Léon Robin o traduce prin: „la beauté qui réside dans la forme" (***frumuseţea ce rezidă în formă***) iar această variantă păstrează indeterminatul expresiei din care fiecare înţelege până la urmă ceea ce vrea el.

Să reluăm ritual iniţierii practice, mergând de data asta pe textul grecesc:

Etapa I şi II. : De la ***a iubi un singur trup*** (**ἑνὸς σώματος ἐρᾶν**) se trece la iubirea ***tuturor trupurilor frumoase*** (**πάντων τῶν καλῶν σωμάτων**).

Etapa III. : „μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι" (210b) – ***după acestea[27] a-l conduce a cinsti mai mult Frumosul din suflete decât cel din trup.***

[27] Adică după iubirea *tuturor trupurilor frumoase*

Etapa IV. : „θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν" (210c) – ***a contempla Frumosul din îndeletniciri şi din legi.*** Ne reîntâlnim astfel cu verbul **θεάομαι** ce înseamnă nu numai „**a se uita la, a privi"** ci mai înseamnă şi „**a contempla**"[28].

Etapa V. : „μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν" – după ce a contemplat frumosul din îndeletniciri maestrul iniţierii trebuie a-l conduce pe discipol să contemple frumosul din ştiinţe.

Etapa VI. : Ne aflăm aşadar pe ultima treaptă pe scara ce urcă la Ideea de Frumos. Socrate este sfătuit de Diotima: „Încearcă acum, adăugă ea, să-ţi ţii atenţia cât poţi mai trează."[29] Pe prima treaptă Diotima îi spusese: „Nu ştiu însă de vei fi în stare să te ridici, chiar cu o bună călăuzire, **până la treapta iniţierii depline, până la starea de clarviziune [...]"** Nu ştim dacă va fi fost cineva în stare să urmeze acest drum urcând spre Idee, avem însă mărturia lui Platon despre Idee în frag. 211a:

---

[28] În Cratylos am observat că nomotetul **(ὁ νομοθέτης)** instaurează toate numele lucrurilor privind **(βλέπων**) la **εἶδος**-Idee, la acela-ce-este-însuşi-numele. Şi dialecticianul (Socrate-Platon) avea capacitatea de a verifica reuşita nomotetului; iar această verificare are loc după ce dialecticianul **contemplă** Ideile.

[29] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.136

καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον· ἔπειτα, οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν· οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ' οὔ· οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν· οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δ' αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δ' αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν, οἷον πρόσωπόν τι, οὐδὲ χεῖρες, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει· οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη. οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ, ἢ ἐν γῇ, ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ· ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν· τὰ δ' ἄλλα πάντα καλά, ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον, γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι, μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε, διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν, ἐπανιών, ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους. τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι, ἢ ὑπ' ἄλλου ἀ-

A nec fit, neque interit: neque crescit vnquam, neque decrescit. praeterea non hinc quidem pulchrum, illinc turpe: vel modò pulchrum, modò non: neque alius quidem ratione pulchrum, huius autem turpe: vel hîc pulchrum, illic, turpe: vt quibusdam pulchrum sit, quibusdam non item. Neque verò hoc pulchrum imaginatione ita fingetur quasi vultus quidam pulcher, aut pulchrae manus, aut aliae quaedam corporis partes, aut earum rerum quae corpori accidunt. Neque vt pulchra quaedam oratio, neque vt quaedam scientia: neque in alio quodam

B in [illegible], velut in animali, vel in terra, vel in coelo, vel in aliqua quapiam re. sed pulchrum illud de quo nunc instituta est à nobis oratio, IPSVM EX SEIPSO, SECVM, VNIFORME ET SIMPLICISSIMVM ESSE: alia autem omnia, illius summi pulchri participatione quadam, & precaria vi, pulchra modo quodam dici: ea tamen lege & conditione, vt quum alia pulchra & fiant & pereant, nihil illi summo pulchro vel accedat vel decedat, nulla denique affectio siue qualitas in ipsum cadat.

[illegible]

EXTRAS DIN **PLATONIS OPERA QUAE EXTANT OMNIA**
EDIŢIA **HENR.STHEPHANUS**,
VOLUMUL **3** – 1578 (BANCHETUL 211A-B)
TRADUCEREA LATINĂ ŞI NOTELE APARŢIN LUI **IOANNIS SERRANI**

“ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὦ Σώκρατες, οὗ δὴ ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ᾽ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ᾽ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν: οὐδ᾽ αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ᾽ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.”[30] (211a)

---

[30]**IOANNES BURNET** - PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT, TOMVS II , 1910 - (textul grecesc mai poate fi găsit şi în PLATON, - OEUVRES COMPLÈTES, TOME IV — 2 PARTIE, L’ASSOCIATION Guillaume Budé, Le Banquet, Léon ROBIN, Paris, 1938, pp.69-70)

„Cine va fi călăuzit metodic, astfel încât să ajungă a pătrunde misterele dragostei până la această treaptă şi cine va contempla pe rând şi cum trebuie lucrurile frumoase, acela, ajuns la capătul iniţierilor în cele ale dragostei, va întrezări deodată o frumuseţe de caracter miraculos. E vorba, Socrate, de acel frumos către care se îndreptau mai înainte toate străduinţele noastre: un frumos ce trăieşte de-a pururea, ce nu se naşte şi piere, ce nu creşte şi scade; ce nu-i, în sfârşit, într-o privinţă frumos, într-alta urât, câteodată da, alteori nu; faţă de unul da, faţă de altul nu; aici da, dincolo nu; pentru unii da, pentru alţii nu. Frumos ce nu se înfăţişează cu faţă, cu braţe sau cu alte întruchipări trupeşti, frumos ce nu-i cutare gând, cutare ştiinţă; ce nu sălăşluieşte în altă fiinţă decât sine; nu rezidă într-un vieţuitor, în pământ, în cer, sau oriunde aiurea; frumos ce rămâne el însuşi întru sine, pururea identic sieşi ca fiind de un singur chip; frumos din care se împărtăşeşte tot ce-i pe lume frumos, fără ca prin apariţia şi dispariţia obiectelor frumoase el să sporească, să se micşoreze ori să îndure o cât de mică ştirbire.”[31]

[31] Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, traducere C.Papacostea, p.136

„Acela care a fost îndrumat până la această treaptă în cunoaşterea iubirii şi care a privit una câte una şi în urmarea lor firească toate câte sunt frumoase cu ochii la ţelul din urmă al învăţăturii despre iubire, acum, dintr-o dată, zăreşte ceva prin natura lui de o frumuseţe minunată. Da, Socrate, tocmai acea Frumuseţe de dragul căreia a fost nevoie de toate strădaniile de până acum. Înainte de toate această Frumuseţe este veşnică, nu e supusă naşterii şi pieirii, nu sporeşte şi nu se împuţinează. În al doilea rând ea nu este pe alocuri mai frumoasă şi pe alocuri mai puţin, nici când frumoasă şi când nu, nici frumoasă într-o anume privinţă şi în altele nu, nici frumoasă aici şi urâtă în altă parte, frumoasă pentru unii şi lipsită de frumuseţe pentru alţii. Mai mult decât atât: cel care năzuieşte spre ea nu şi-o va putea închipui ca având faţă sau mâini sau orice altceva mai are un trup. Nici ca fiind o vorbire sau un fel de a cunoaşte ceva. Ea nu există în altceva anume, cum ar fi în vreo fiinţă sau în pământ sau în cer sau în ce vrei tu. Ea trebuie închipuită ca existând în sine, deopotrivă cu sine şi împreună numai cu sine, şi ca având, în veşnicia ei, mereu aceeaşi formă. Iar toate celelalte frumuseţi sunt părtaşe la ea, dar în astfel de chip încât naşterea şi pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creştere sau la vreo scădere înlăuntru Frumuseţii, pe care toate acestea o lasă neschimbată.”[32]

[32] Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006, traducere Petru Creţia, pp.148-149

"He who has been instructed thus far in the things of love, and who has learned to see the beautiful in due order and succession, when he comes toward the end will suddenly perceive a nature of wondrous beauty (and this, Socrates, is the final cause of all our former toils) – a nature which in the first place is everlasting, not growing and decaying, or waxing and waning; secondly, not fair in one point of view and foul in another, or at one time or in one relation or at one place fair, at another time or in another relation or at another place foul, as if fair to some and foul to others, or in the likeness of a face or hands or any other part of the bodily frame, or in any form of speech or knowledge, or existing in any other being, as for example, in an animal, or in heaven, or in earth, or in any other place; but beauty absolute, separate, simple, and everlasting, which without diminution and without increase, or any change, is imparted to the ever-growing and perishing beauties of all other things."[33] (211a)

[33] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translate by Benjamin Jowett, p.167

"Whoever then has been instructed thus far in the mysteries of Love, and has beheld in due order and correctly the things of beauty, he will, when he arrives at the consummation of the things of Love, see on a sudden some wondrous sight of natural beauty, for the sake of which all his previous labours have been undertaken. For in the first place, it exists for ever, being neither produced nor destroyed, and neither suffering increase nor decay. In the next place, it is not beautiful only on this side, but ugly on that; nor only at one time, but not so at another; nor as regards one point beautiful, but as regards another ugly; nor as being beautiful in the eyes of some, but ugly in the eyes of others; nor will its beauty be a mere outward appearance, as if it were a face, or hands, or anything else in which the body participates; nor is it any discourse or science; nor does it exist in any other being, such as an animal; nor in the earth, nor in the heavens, nor in any other part of the universe; but it subsists by and with itself, and possesses a form eternally one; while all the other things are beautiful through their participating in this, in some such manner, that whereas the rest are produced and destroyed, it becomes neither greater in aught, nor less, nor is exposed to any state of suffering.[34] (211a)

[34] *The works of Plato*, Vol. III, London, 1850, translate by Georges Burges, pp.552-553

„Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci par l'instruction dont les choses d'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé; beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non, ni belle non plus sous tel rapport et laide sous tel autre, pas davantage belle ici et laide ailleurs, en tant que belle aux yeux de tels hommes et laide aux yeux de tels autres; et ce n'est pas tout encore: cette beauté, il ne se la représentera pas avec un visage par exemple, ou avec des mains, ni avec quoi que ce soit d'autre qui appartienne à un corps, ni non plus comme un discours ou comme une connaissance, pas davantage comme existant en quelque sujet distinct, ainsi dans un vivant soit sur la terre soit au ciel, ou bien en n'importe quoi d'autre; mais il se la représentera plutôt en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme, tandis que les autres choses belles participent toutes de celle dont il s'agit, en une façon telle que la génération comme la destruction des autres réalités ne produit rien, ni en plus ni en moins, dans celle que je dis et qu'elle n'en ressent non plus aucun contrecoup."[35]

[35] PLATON, *OEUVRES COMPLÈTES*, TOME IV — 2 PARTIE, Le Banquet, traduit par Léon ROBIN, Paris, 1938, pp.69-70

Fragmentul 211ab cuprinde sintetic întreaga esenţă a Banchetului:

A. În primul rând, într-o frază este reluat întregul scenariu de iniţiere: „θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν” – ***contemplând rând pe rând şi în mod corect pe cele Frumoase şi ajungând la ţelul ultim al iniţierii în problemele iubirii, deodată va vedea un Frumos de o natură minunată***. (trad.ns.)

Această frază descrie succint întregul demers ascendent spre Idee iar acest demers e uşor de explicitat pe trei coordonate ce răspund la trei întrebări esenţiale:

i. **Cum** se ajunge la Idee? Răspuns: **contemplând (θεώμενος)** în ordine şi în mod corect lucrurile frumoase. Trebuie să accentuăm că „**θεάομαι”** în contextul gândirii lui Platon înseamnă mai degrabă „a contempla” decât „a vedea”. Traducerile lui C.Papacostea şi Léon Robin utilizând sensul „a contempla” reproduc fidel gândirea platonică, în timp ce Burges, Jowett şi Creţia, mai puţin inspiraţi, merg pe sensul de „a vedea”. Dacă ne căznim să descifrăm şi traducerea latină din 1578 a lui Jean de Serres observăm că acesta îl traduce pe „**θεώμενος”** prin „***contemplans***”.

ii. **Când** are loc revelaţia finală? Răspuns: **deodată (ἐξαίφνης).**

iii. Care este **ţelul sau scopul final** (τέλος)? Răspuns: **IDEEA DE FRUMOS** sau ***Frumosul de o natură minunată*** (θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν).

B. Definiţia Frumosului

Înainte de a enumera determinaţiile Ideii de Frumos, în ciuda faptului că nu vom şti niciodată răspunsul, se impune să ne întrebăm: vorbeşte oare Platon de o experienţă mistică pe care a trăit-o sau avem doar simple speculaţii teoretice? Să fi parcurs oare Platon cu adevărat acest drum aşa cum ni-l descrie, să fi avut el cu adevărat revelaţia unui Frumos minunat şi a unei lumi ideale?

Să enumerăm dar acum, caracteristicile Ideii de Frumos: **fiinţează etern** (ἀεὶ ὂν) , **nu e supus generării** (οὔτε γιγνόμενον), **nici nimicirii** (οὔτε ἀπολλύμενον), **nu creşte** (οὔτε αὐξανόμενον) şi **nu scade** (οὔτε φθίνον), nu are **chip** (πρόσωπόν), **nici mâini** (οὐδὲ χεῖρες), **nici nu e vreun cuvânt** (οὐδέ τις λόγος), **nici vreo ştiinţă** (οὐδέ τις ἐπιστήμη), **nu se află într-o fiinţă, pe pământ sau în cer** (ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ).

Această definiţie a Frumosului, trebuie să o recunoaştem, nu ne spune mare lucru. Toate tratatele de logică recomandă de altfel evitarea definiţiilor negative când acestea pot fi pozitive. Dar despre Frumos s-ar putea totuşi să nu se poată vorbi în termeni afirmativi şi trebuie să ne mulţumim deocamdată cu această destul de largă definiţie.

Să observăm, urmând o sugestie a domnului acad. Gheorghe Vlăduţescu că **de la definiţia Frumosului la definiţia Ideii nu este decât un pas**: „Dacă am înlocui peste tot *frumosul* prin *Formă* am dobândi o definiţie sau mai degrabă o descriere exactă a acesteia din urmă. Căci Forma (universalul în sine, altfel spus) nu se naşte şi nu piere, nu se micşorează şi nu sporeşte, nu provine din altceva şi nu trece în altceva şi, mereu în identitate cu sine, constituie modelul ontologic al tuturor lucrurilor sensibile, al celor care apar şi dispar, care au existenţă determinată şi care îşi capătă fiinţa prin participare.”[36]

[36] Gheorghe Vlăduţescu, *Filosofia în Grecia veche*, Editura Albatros, Bucureşti, 1984, p.261

C. Cum **acţionează** Ideea de Frumos asupra lumii sensibile – **PARTICIPAREA**

În afara faptului unanim recunoscut că este un concept foarte important în filozofia platonică, despre „**participare**" prea puţine lucruri se pot spune, fiind un „concept extrem de obscur în platonism, încă mai greu de determinat ca Forma [...] ."[37]

O singură menţiune la participare există în tot Banchetul: **„τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα" –** ceea ce *mot à mot* s-ar traduce : «**şi toate cele frumoase la acela [la Frumos] participând».** Nici una din traducerile româneşti existente nu utilizează termenul „a participa" pentru a reda verbul **μετέχειν.** Papacostea traduce expresia prin "*frumos din care* ***se împărtăşeşte*** *tot ce-i pe lume frumos*" iar Petru Creţia prin: „*Iar toate celelalte frumuseţi* ***sunt părtaşe*** *la ea*".

Georges Burges[38] şi Léon Robin[39] se folosesc însă de acest faimos termen de „participare" impus şi de o lungă tradiţie, căci de vom privi iarăşi traducerea latină din 1578 a lui Jean de Serres pentru **μετέχοντα** avem corespondentul latinesc: ***participatione***.

---

[37] Gheorghe Vlăduţescu, *op.cit.* , p.261

[38] *"all the other things are beautiful through their* ***participating*** *in this"*

[39] *"les autres choses belles* ***participent*** *toutes de celle dont il s'agit"*

CAPITOLUL IV
PHAIDON : SCARA ASCEZEI SPRE IDEE

Echecrates se întâlneşte cu Phaidon pe un drum şi-l întreabă despre moartea lui Socrate. De unde vin cei doi, încotro se duc şi cu ce treburi umblă, lucrul acesta nu e precizat. Şi nici n-ar putea fi uşor de precizat, pentru că, deşi pare greu de înţeles, cei doi nu vin de nicăieri şi nu se duc nicăieri. Ei se află pe drum ca să povestească **moartea lui Socrate:** "τί οὖν δή ἐστιν ἅττα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα;" - „Povesteşte-mi atunci ce a spus el înainte de moarte şi cum şi-a dat sfârşitul" (57a) îi cere Echecrates lui Phaidon, iar acesta îi mărturiseşte cum, înainte ca Socrate să-şi bea cucuta: „Ne făcusem obicei, şi eu şi ceilalţi, să mergem la Socrate, mai ales către sfârşit, în fiecare zi. Ne adunam în zori la tribunal, acolo unde s-a desfăşurat procesul, căci era la un pas de închisoare. De fiecare dată aşteptam, stând îndelung de vorbă între noi, până se deschidea, nu prea devreme, închisoarea. De cum se deschidea, intram la Socrate şi, de cele mai multe ori, ne petreceam împreună cu el toată ziua."[1] (59d) spune Phaidon. În acele ceasuri, continuă Phaidon, trăiam un sentiment ciudat, un amestec de bucurie şi totodată, la gândul morţii lui Socrate, de bucurie şi de durere. La fel simţeau şi ceilalţi, pe-o parte râzând, pe-ascuns plângând. Iar convorbirile lor filozofice nu le mai provocau aceeaşi încântare ca în alte zile.

[1] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.53

În ultima zi de viaţă a lui Socrate, Phaidon se adună încă din zori cu prietenii săi la poarta închisorii, mai devreme ca în celelalte zile, iar după un timp li se permite intrarea. Intrând, ei l-au găsit pe Socrate tocmai scos din lanţuri, împreună cu soţia lui Xanthippa şi cu copilul lor. Socrate va rămâne apoi singur cu prietenii săi. Este un lucru interesant aici, cu atât mai interesant cu cât nici măcar Platon nu insistă asupra lui. Este vorba de faptul că moartea lui Socrate a fost întârziată prin voia sorţii cu o lună de zile. Phaidon spune că a fost *o întâmplare fericită* (**τύχη**), că soarta a vrut ca atenienii să încununeze pupa corăbiei pe care obişnuiesc să o trimită la Delos tocmai în ajunul procesului. Iar din acel moment şi până la întoarcerea corăbiei, cetatea nu mai trebuia pângărită de nici o execuţie publică.

Întâmplările sunt în majoritatea cazurilor doar întâmplări, dar, tratând despre metafizică să dăm şi întâmplărilor un oarece rol în ordinea lumii, cu atât mai mult cu cât grecii aveau chiar o divinitate – **Tyche** – ce ar fi dictat capriciile fericite sau nu ale soartei. Desigur că vieţile marii majorităţi a oamenilor sunt întâmplătoare, avem totuşi o impresie obscură – incomunicabilă celor care nu au observat ei înşişi acest lucru – trebuie că există şi o minoritate de **oameni exemplari** ale căror vieţi sunt mai *puţin* întâmplătoare decât ale celorlalţi. Ar fi totuşi posibil, că acest eveniment, în fond banal, că atenienii au încununat pupa corăbiei pe care urmau să o trimită la Delos chiar în ajunul procesului lui Socrate, să aibă o semnificaţie mai profundă şi dincolo de el, de aparenţa lui. Să facem nişte calcule, nişte presupuneri. Să ne imaginăm de pildă, ce s-ar fi întâmplat dacă încununarea corăbiei ar fi întârziat câteva zile.

Evident, atunci Socrate ar fi trebuit să moară imediat, iar convorbirile pe care le-a purtat n-ar mai fi avut loc. Iar acum să ne gândim în ce măsură acest priveghi prelungit, de treizeci de zile, al lui Socrate, i-a influenţat lui Platon destinul. Ce s-ar fi întâmplat oare cu Platon fără această experienţă din prima lui tinereţe, când a înţeles că inevitabil, orice ne-am face, nu putem scăpa de moarte, de sfârşitul fiinţei noastre şi că, mai devreme sau mai târziu ni se va întâmpla şi nouă acest lucru banal şi neplăcut totodată, neplăcut şi înspăimântător dacă moartea ar fi sfârşitul a tot. Destul de probabil că fără această experienţă a morţii ritmul vieţii lui Platon ar fi fost altul, ar fi creat poate mai puţine din câte trebuia să împlinească, ar fi dat poate operei sale o altă orientare, ar fi fost poate prins şi mai mult în plasa zădărniciilor politice, câte nu s-ar fi putut întâmpla. Poate că n-ar mai fi făcut şcoală de filozofie, că nu l-ar mai fi avut elev pe Aristotel, ce ar fi putut avea un destin obscur şi n-ar mai fi fost tutorele lui Alexandru Macedon şi care poate n-ar mai fi cucerit lumea. Şi poate că Aristotel n-ar mai fi ajuns filozoful oficial al Evului Mediu şi cine ştie cum ar fi decurs istoria noastră, doar dacă acest infim eveniment, care a amânat moartea lui Socrate nu ar fi avut loc. Dar toate acestea sunt însă simple presupoziţii.

Socrate însă a căutat şi el un sens acestei întâmplări. Primul lucru care îl întreabă Cebes pe Socrate, imediat ce a intrat în închisoare, este cum se face că el, Socrate, care n-a făcut asemenea lucruri niciodată, s-a apucat să compună versuri. Răspunsul este surprinzător şi atinge problema evenimentului care i-a prelungit viaţa: m-am apucat de versuri, spune Socrate, ca să aflu tâlcul unor **vise**:

„M-a bântuit toată viaţa un anume vis care, sub înfăţişări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată acelaşi îndemn: «Socrate, arta Muzelor să fie sârguinţa ta.»”[2] (60e) Ei bine, după ce sărbătorirea zeului i-a amânat sfârşitul, Socrate cade pe gânduri, căutând un rost al acestor întâmplări. El a crezut, eronat însă, că motivul pentru care i-a fost amânată moartea a fost ca să compună câteva poezii şi un imn în cinstea lui Apollo. Oricum, chiar dacă el a crezut, că acesta este rostul întâmplării, el nu a acordat o prea mare importanţă acestui rost. Şi, în fond, el a făcut ceea ce trebuia cu adevărat să facă, adică s-a pregătit pentru moarte. Căci, spune el, „celui care se pregăteşte să plece pe acele meleaguri i se cuvine în chip deosebit să cerceteze cu atenţie tot ceea ce priveşte călătoria aceasta şi să înfăţişeze printr-un mit credinţele noastre, ale oamenilor, despre ea. De fapt ce altceva mai bun am putea face până la apusul soarelui?”[3] (61 d-e) Şi nu numai atât, continuă acesta, dar întreaga filozofie este o pregătire în vederea morţii: „Cei străini de filozofie au toate şansele să nu-şi dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc este trecerea în moarte şi starea care îi urmează.”[4] (64a)

În Phaidon, între 64d-67d, găsim câteva pagini esenţiale pentru metafizica lui Platon. În aceste pagini este descris un alt drum spre IDEE.

---

[2] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, traducere Petru Creţia, p.55
[3] Platon, *Op. cit.* , p.56
[4] Platon, *Op. cit.* , p.60

Dacă în dialogul Banchetul se putea urca spre Idee **pe o scară a Frumosului împinşi înainte de iubire, de Eros** – în Phaidon este propusă o **scară ascetică** ce urcă spre Idee. Cele două drumuri spre Idee par la o primă vedere atât de diferite unul de altul încât ne mirăm că ele aparţin aceluiaşi autor. Contradicţia e însă numai aparentă. E suficient să aruncăm o privire asupra ascezei indiene unde asemenea contradicţii sunt absolut normale. Iată o interesantă însemnare asupra ascezei indiene aparţinând lui M.Eliade: „Zeul asceţilor indieni e Shiva, cu imensele lui potenţe sacre, iraţionale şi primitive. Se neglijează orice echilibru; se trece peste orice limite. Dar e ceva mai mult: Shiva e, în acelaşi timp, zeul ascetismului violent şi al orgiei violente. El e păstrătorul elementului nonuman, care se revoltă împotriva cadrelor vitale, sociale, fireşti ale omului. El oferă o *ieşire* – pe ori unde – din umanitate. Căci are puncte de contact cu ceeace e dincolo de conştiinţa diurnă, dincolo de orice valoare şi experienţă umană. Puncte de contact opuse, la dreapta sau la stânga [...] amândouă execesive – dar amândouă efective, concrete."[5]

Este foarte posibil ca, în ceea ce priveşte această **scară ascetică**, Platon să fi suferit anumite influenţe din partea **şcolii pitagoreice**. Dar nu studiul acestor influenţe ne interesează în acest moment. Platon a primit oarece influenţe socratice, pithagoreice sau eleate, dar asimilându-le şi depăşindu-le la nivel superior, se face că platonismul e mult mai mult decât orice sinteză a acestora.

[5] Mircea Eliade, *Şantier*, Editura Cugetarea, 1935, p.86

E momentul acum să rezumăm cât mai precis aceste importante fragmente (**64d-67d)** din Phaidon, ce formează, luate împreună, o veritabilă **scară spre Idee**. Pe scurt, aceste fragmente conţin:

I. o cerinţă de spiritualizare, de purificare;
II. apoi se pune problema dobândirii adevărului;
III. urmează postularea existenţei unor **lucruri în sine, a Ideilor**;
IV. o descriere ascetică ce completează şi rotunjește începutul acestui demers.

I. Filozoful, spune Socrate, nu trebuie să trăiască cu gândul la plăceri, cum ar fi de pildă mâncarea, băutura sau plăcerile iubirii. Filozoful nesocoteşte orice înfrumuseţare hărăzită trupului. Filozoful îşi îndreaptă gândul numai către suflet. (64de)

Chiar la începutul acestor fragmente este un pasaj interesant: „Atuncea, dragul meu Simmias, vezi dacă nu cumva poţi fi de acord cu mine în cele ce urmează, căci, pornind noi de la ele, socot că vom putea înainta pe calea lămuririi celor cercetate."[6] Avem aşadar o cerinţă de spiritualizare şi purificare ce trebuie realizată în mod **practic**. O simplă acceptare teoretică nu este suficientă pentru a avansa spre **IDEE**.

Dacă în Banchetul, impulsul iubirii, imboldul dat de Eros îl conducea pe discipol spre Idee, e totuşi ciudat cum în Phaidon „plăcerile iubirii" sunt depăşite cu o atât de mare uşurinţă.

[6] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.60

Misticile orientale spun limpede că plăcerile iubirii îi înfrâng şi-i prăbuşesc până şi pe zei din înaltul lor şi, cunoscând mai bine parcă slăbiciunile omeneşti sunt mai explicite, detaliind mai mult acest subiet. Socrate însă, afirmă succint interdicţiile şi trece mai departe. Aşadar, filozoful îşi îndreaptă gândul numai către suflet, pentru că tot ce ţine de corp ne induce în eroare. Căci, spune Socrate, trupul ne împiedică să dobândim o gândire corectă.

Dacă în cursul unei cercetări îi cerem corpului concursul, el ne este mai mult piedică decât ajutor. Nimic nu este întocmai aşa cum vedem sau auzim, iar celelalte simţuri sunt şi mai îndoielnice. Sufletul să stea departe de trup!

II. A fost făcut primul pas. În continuare Socrate se întreabă despre „adevăr": **„πότε οὖν, ἦ δ᾽ ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται;"**[7] **– Atunci când, spuse el, sufletul ajunge la adevăr? (65b)** Prin actul de a gândi. Şi când gândeşte el cel mai bine? Numai atunci, continuă Socrate, când nu îi vine nici o tulburare nici de la văz, nici de la auz, nici de la vreo plăcere, nici de la vreo suferinţă. Sufletul ajunge la adevăr atunci când rămâne, atât cât este cu putiinţă, singur cu sine şi când lasă trupul să-şi vadă de ale sale. (65c) Astfel, **sufletul filozofului cel mai mult îşi dispreţuieşte trupul şi fuge de el – „ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ᾽ αὐτοῦ" (65d)**

[7] *Plato's Phaedo*, Edited by JOHN BURNET, Oxford Clarendon Press, 1911

Trebuie în acest moment să precizăm câteva lucruri în legătură cu **„adevărul” (ἀλήθεια) lui Platon**, căci, în fond, de la căutarea adevărului porneşte această cercetare. În primul rând este o mare diferenţă între **„adevărul”** lui Platon şi ceea ce putem înţelege noi prin „adevăr”. Putem spune, şi asta doar pentru a ne face o idee aproximativă, că „adevărul” lui Platon poate fi o anumită relaţie între sinele cunoscător şi obiectul de cunoscut, relaţie prin care subiectul străpunge învelişul material şi priveşte (contemplă mai exact) esenţa, raţiunea de a fi a lucrului, ceea ce este lucrul cu adevărat, într-un cuvânt contemplează **IDEEA lucrului**. Aristotel a modificat concepţia lui Platon despre adevăr, spunând că „adevărul” nu poate sta în „lucruri”, ci numai în predicaţie, în legătura dintre subiect şi predicat.[8]

III. Însă Platon, spre deosebire de Aristotel, credea altceva. El credea într-un adevăr al lucrurilor şi căutându-l va descoperi că ***adevărul unui lucru este Ideea*** sau ceea ce este lucrul în sine. După etapa purificării şi spiritualizării vieţii (I), căutând adevărul (II), se ajunge la **Idee** (III). Socrate va vorbi, pentru prima oară în Phaidon despre Idei în fragmentul **65 d-e**, iar importanţa acestui fragment ne obligă la a-l urmări în originalul grecesc, cât şi în câteva traduceri mai importante:

[8] “[…] în raport cu adevărul şi cu falsul, acesta trebuie să corespundă în realitate cu momentul asocierii şi al disocierii /unui subiect de un predicat/ : astfel că spune adevărul cel care gândeşte disociate un subiect şi un predicat care sunt disociate /în realitate/, sau cel care le gândeşte asociate pe cele care sunt asociate. Spune falsul cel care declară lucrurile a fi invers de cum sînt.” (1051b) - în Aristotel , *Metafizica*, Humanitas, 2001, trad. A.Cornea, p.307

Σω:

„Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Σι:

Φαμὲν μέντοι νὴ Δία.

Σω:

Καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Σι:

Πῶς δ᾽ οὔ;

Σω:

ἤδη οὖν πώποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Σι:

Οὐδαμῶς, ἦ δ᾽ ὅς.

Σω:

ἀλλ᾽ ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν: ἆρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει: ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσηται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον;"[9]

[9] *Plato's Phaedo*, Edited by JOHN BURNET, Oxford Clarendon Press, 1911, 65d-e

„Socrate:

Şi acum, Simmias, să vedem ce spunem mai departe. Afirmăm noi sau nu existenţa a ceva drept în sine?

Simmias:

Pe Zeus, de bună seamă că o afirmăm.

Socrate:

Dar a ceva frumos sau bun în sine?

Simmias:

Cum altfel!

Socrate:

Dar ai văzut până acum vreodată cu ochii tăi măcar vreunul dintre aceste lucruri?

Simmias:

Nicidecum.

Socrate:

Atuncea să le fi perceput tu oare cu un alt simţ decât acelea ale trupului? Şi nu vorbesc numai de bine, de frumos sau de dreptate, ci, în general, de toate, de mărime, sănătate, forţă, într-un cuvânt de ce anume sunt lucrurile, toate, în esenţa lor, de ce sunt ele cu adevărat.

Oare aceasta să ne-o poată spune trupul? Nu stau lucrurile mai degrabă altfel?

Spune-mi, nu acela dintre noi care se străduieşte cât mai mult şi cât mai exact să înţeleagă ce este în sine fiecare dintre lucrurile pe care le cercetează se apropie cel mai mult de cunoaşterea lor?”[10]
(65 d-e)

[10] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedica, 1983, trad. Petru Creţia, pp. 62-63

„ - Well, but there is another thing, Simmias : Is there or is there not an absolute justice?

-Assuredly there is.

-And an absolute beauty and absolute good?

-Of course.

-But did you ever behold any of them with your eyes?

-Certainly not.

-Or did you ever reach them with any other bodily sense? – and I speak not of these alone, but of absolute greatness, and health, and strength, and of; the essence or true nature of everything.

Has the reality of them ever been perceived by you through the bodily organs? or rather, is not the nearest approach to the knowledge of their several natures made by him who so orders his intellectual vision as to have the most exact conception of the essence of each thing which he considers?”[11]

[11] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translate by **Benjamin Jowett**, p.224

„-Mais que dire maintenant, Simmias, de ce que voici ?

Affirmons-nous l'existence de quelque chose qui soit «juste » tout seul, ou la nions-nous?

-Nous l'affirmons, bien sûr, par Zeus !

-Et aussi, n'est-ce pas, de quelque chose qui soit « beau », et « bon »?

-Comment non?

-Maintenant, c'est certain, jamais aucune chose de ce genre, tu ne l'as vue avec tes yeux?

-Pas du tout, fit-il.

-Mais alors, c'est que tu les as saisies par quelque autre sens que ceux dont le corps est l'instrument?

Or ce dont je parle là, c'est pour tout, ainsi pour « grandeur », « santé », « force », et pour le reste aussi, c'est, d'un seul mot et sans exception, sa e réalité: ce que précisément chacune de ces choses est. Est-ce donc par le moyen du corps que s'observe ce qu'il y a en elles de plus vrai? Ou bien, ce qui se passe n'est-ce pas plutôt que celui qui, parmi nous, se sera au plus haut point et le plus exactement préparé à penser en elle-même chacune des choses qu'il envisage et prend pour objet, c'est lui qui doit le plus se rapprocher de ce qui est connaître chacune d'elles ? "[12]

[12] PLATON, *OEUVRES COMPLÈTES*, TOME IV — 1re PARTIE, PHÉDON, traduit par Léon ROBIN, Paris, 1926, p.14

Ce concluzii asupra IDEII se pot desprinde din fragmentul 65 d-e?

A. Din punct de vedere terminologic, pentru a face referire la o Idee, Platon foloseşte pronumele de întărire **αὐτός** lângă substantiv. Este acelaşi mod de a *semnifica Ideile* care era folosit în dialogurile timpurii: **αὐτὴ ἡ ἀνδρεία** – curajul însuşi (Lahes) sau **αὐτὸ τὸ ὅσιον –** pietatea însăşi (Euthyphron).

De altfel, noi am încercat să demonstrăm că Teoria Ideilor, cel puţin la nivel terminologic, era pe deplin formată încă din dialogurile de tinereţe. Cu un ochi atent la detalii, am găsit că până şi teoria participaţiei lucrurilor la Idei este descrisă în Hippias II.

Strict filologic vorbind, pronumele personal **αὐτός** în formă nearticulată, aşezat lângă un substantiv, joacă rolul unui pronume personal de întărire. Şi într-adevăr, aşa cum se poate vedea, toate traducerile consultate respectă sensul expresiei subliniind **IDEEA**: Creţia traduce pe **δίκαιον αὐτὸ** prin **„drept în sine”**, Benjamin Jowett prin **„absolute justice”** iar Léon Robin prin **„«juste » tout seul”.**

B. Fragmentul 65 d-e cuprinde şi o destul de amplă **enumerare de IDEI,** dar cu excepţia primei Idei (**δίκαιον αὐτὸ) -** pentru celelalte pronumele de întărire **αὐτὸ** este subînţeles :

- Dreptul în sine (**δίκαιον αὐτὸ)**
- Frumosul în sine sau Ideea de Frumos (**καλόν)**
- Binele în sine sau Ideea Binelui (**ἀγαθόν**)
-Mărimea în sine sau Ideea de Mărime (**μέγεθος)**
- Sănătatea în sine sau Ideea de Sănătate (**ὑγίεια)**
- Forţa în sine sau Ideea de Forţă **(ἰσχύς)**

C. Cum se ajunge la IDEE?

Nu cu ajutorul vederii trupeşti, nu *cu ajutorul ochilor* (**τοῖς ὀφθαλμοῖς),** nici *cu ajutorul vreunei alte senzaţii* (**ἄλλῃ τινὶ αἰσθήσει),** ci prin actul de *a gândi* (**διανοηθῆναι).** Dar nu orice tip de gândire ajunge la Idee, ci doar gândirea care a parcurs un drum ascetic de purificare, limpezire şi potenţare a pătrunderii sale. Pentru verbul **διανοέομαι** dicţionarul Liddel-Scott indică nu numai forma „a gândi" ci şi latinescul „**meditari**" – a medita. Aşadar, la IDEE se ajunge printr-o gândire potenţată, prin **meditaţie** (şi de ce nu am spune chiar contemplaţie).

D. A medita (sau a contempla) e o activitate greu de înţeles şi de pus în practică. Ce înseamnă a medita (**διανοηθῆναι)?** Este această activitate accesibilă oricui? Probabil că nu, altfel am ajunge cu toţii la IDEE în mod direct şi nu am specula doar în jurul ei. Simţind parcă această dificulate a înţelegerii asupra lui „**a medita"**, pe cea de-a patra treaptă a scării spre Idee, Platon ne vine în ajutor, descriind ce înseamnă **meditaţia**.

Această a patra etapă presupune o reluare a celor anterior spuse, o întărire a poziţiilor câştigate în vederea asaltului final spre Idee. Interesant este că drumul pe care ni-l impune Platon este unul practic, experimental şi iniţiatic. Doar dacă respectăm etapele una după alta, pătrunzându-ne în mod practic de adevărul lor, vom avea la capătul scării spre Idee, sublima revelaţie a acestora.

Poate cunoaşte adevărul unui lucru sau IDEEA „cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu **gândirea în sine**, fără să recurgă, în actul gândirii, nici la văz, nici la vreun alt simţ pe care să-l antreneze în cursul procesului raţional [...], cel care, recurgând doar la gândirea în sine, pură de orice amestec, se pune pe urmele **fiecărei realităţi** luate de asemenea **în sine**, pură de orice amestec."[13](65e-66a) Căci trupul ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără de număr, astfel că de răul lui, nu mai ajungem să gândim niciodată cu adevărat.(66c) Pentru a cunoşte un lucru, spune Socrate, „trebuie să ne detaşăm de corp şi să contemplăm cu sufletul în sine, realităţile în sine."[14](66e)

Numai purificându-ne putem ajunge la cunoşterea adevărului. Iar purificarea este „strădania sufletului de a se detaşa cât mai mult de trup, de a se obişnui să se concentreze în sine, strângându-se în el însuşi din toate ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui, şi în viaţa de acum şi în cea care urmează, singur în sine însuşi, desprins de trup ca de nişte lanţuri."[15](67c)

---

[13] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.63
[14] Platon, *Op.cit.* , p.64
[15] Platon, *Op.cit.* , p.65

Aşadar, la Adevăr sau la Idee se ajunge prin purificare (**κάθαρσις**). Purificarea precede activitatea contemplativă a gândirii. **Κάθαρσις–ul** este, să reţinem: **„τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν"(67c) – *a separa cât mai mult sufletul de trup*.** Rezultatul purificării este o **supra-vieţuire,** după cum o numea Noica.

Acestei *supra-vieţuiri* impropriu i se spune moarte, deşi, dimpotrivă, abia aceasta este adevărata viaţă. Şi doar printr-o *meditatio mortis* permanentă viaţa îşi capătă un sens mai înalt. Doar conştiinţa morţii dă vieţii plenitudinea şi elevaţia ce o ridică deasupra conjuncturalului. „Cei străini de filozofie au toate şansele să nu-şi dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte şi starea care îi urmează"(64a) - spunea Socrate la începutul dialogului. Dar ce este moartea atunci? **Numim moarte eliberarea şi separarea sufletului de trup - „θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος".** Asta e moartea şi nimic mai mult. Nimic sumbru, nimic care să producă vreo temere, dar plânsul lui Phaidon disonează cu liniştea şi seninătatea lui Socrate înainte de Marea Trecere. Aşa că Socrate se simte obligat să-şi consoleze prietenii vorbindu-le de nemurirea sufletului.

Argumentul contrariilor

Pregătindu-se să moară, Socrate e plin de speranţă că astfel, după moarte, va putea cunoaşte ceea ce există cu adevărat. El crede că după moarte sufletul se desprinde de trup şi pleacă într-o lume mai bună, alături de zei înţelepţi şi alături de oamenii care au trăi cândva, oameni mai buni decât cei care l-au condamnat pe nedrept la moarte (63b). Sunt şi în ***Apologie*** câteva fragmente conţinând o meditaţie asupra acestui subiect. Doar că acolo, Socrate ia în considerare şi posibilitatea ca moartea să fie sfârşitul a tot. Însă acest lucru nu-l sperie câtuşi de puţin. Căci un astfel de sfârşit nu poate fi rău, căci rău poate fi doar ceea ce există. Dacă moartea ar fi sfârşitul a tot, Socrate nu-şi poate imagina acest sfârşit decât ca un somn fără vise, iar întreaga eternitate devine o singură noapte senină, netulburată de nici un vis. Dar în preajma morţii, Socrate s-a convins că sufletul este nemuritor.

Cebes însă se îndoieşte, căci mulţi spun şi se tem că, atunci când un om moare, sufletul lui se destramă şi piere, că „în clipa când iese din trup şi se desface de el, se risipeşte ca o adiere, ca un fum, se pierde destrămându-se în zbor şi încetează să mai fiinţeze undeva."[16](70a) Cebes doreşte să i se demonstreze că sufletul îşi mai păstrează cumva „puterea de a făptui şi de a gândi"(70b). Simplificând puţin, spune Socrate, noi trebuie să cercetăm „dacă, după moartea oamenilor, sufletele lor, la Hades, au sau nu fiinţă."[17](70c)

[16] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.69
[17] Platon, *Op. cit.* , p.69

Temerile lui Cebes au o largă răspândire fiind concluziile asupra morţii ale întregului popor grec. Ne aducem aminte de cântul XI din Odiseea lui Homer, locul unde Ulise ajunge în tărâmul umbrelor. Doar Tiresias şi Ahile şi-au păstrat memoria şi gândirea. În rest, sufletele morţilor trăiesc o tristă şi diluată existenţă, trăiesc în uitare şi în inconştienţă putând fi aduse la o sclipire efemeră de viaţă doar dacă li se permite să bea din sânge. Numai aşa ele îşi recapătă o scurtă vreme memoria şi conştiinţa, pentru ca apoi să se întoarcă în somnul lor greu, de umbre. Ahile, mort în asediul Troiei, a ajuns mai marele în tărâmul umbrelor. Dar soarta lui, mai mare peste nesimţitoare umbre e un monument de tristeţe: „Mai bine aş vrea să fiu argat la ţară,/ La un sărac cu prea puţină stare/ Decât aci în iad să fiu mai mare”[18] îi mărturiseşte acesta lui Ulise.

Sufletul după moarte nu are o soartă tocmai de invidiat în opinia grecilor. Dar Socrate va încerca să schimbe aceste păreri şi să demonstreze că sufletul este nemuritor şi că, după moarte, el îşi păstrează memoria şi capacitatea de a gândi.

Este o „veche tradiţie”, spune Socrate, potrivit căreia sufletele continuă să fiinţeze după moarte şi că se întorc periodic de acolo, renăscând. Socrate va încerca să întemeieze raţional această „veche tradiţie”, probabil de inspiraţie orfică sau pitagoreică, şi va face acest lucru prin argumentul contrariilor.

[18] Homer, *Odiseea*, Editura Univers, 1979, traducere George Murnu, p.275

Acest argument spune că atunci când un lucru are un contrariu, el se naşte în mod necesar din el şi numai din el. (70e) Astfel, ceva devine mai mare dintr-un lucru care înainte a fost mai mic. Ceva devine mai slab dintr-un lucru care înainte a fost mai puternic. Şi tot aşa, ceva devine mai rău din mai bun. (71a) Sunt suficiente aceste observaţii, spune Socrate, pentru a admite că lucrurile contrare se nasc din contrarele lor şi că între fiecare pereche există două procese, de la unul la celălalt şi invers, de la al doilea la primul: „aceste realităţi se nasc una din cealaltă şi între ele are loc un proces reciproc.” [19] (71b) Urmează o nouă observaţie empirică: moartea este opusă vieţii, aşa cum veghea este opusă somnului. În perechea veghe-somn, veghea se naşte din somn, iar somnul din veghe, iar între ele au loc procese reciproce: adormirea şi trezirea. În perechea viaţă-moarte, lucrurile nu sunt la fel de limpezi şi uşor observabile. Câteva observaţii însă se pot face: viaţa şi moartea sunt contrarii, ceea ce este mort provine din ceea ce este viu, iar procesul de trecere de la viaţă la moarte este „a muri” şi este un fapt evident. Dar reciproca acestor fapte nu e însă tot aşa de uşor de observat.

Însă Socrate face o surprinzătoare deducţie prin care se situează chiar în inima metafizicii: „Şi atunci ce zici să facem? N-o să-i atribuim acestui fapt procesul său contrariu, o să lăsăm natura şchioapă în privinţa asta, nu ne vedem siliţi să-i acordăm lui «a muri» un proces invers.”[20] (71e)

[19] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.71
[20] Platon, *Op. cit.* , p.72

Deşi interesant prin natura lui, argumentul nu-i convinge nici pe prietenii lui Socrate, nici pe noi. Privim argumentul cu scepticism, dar rămânem cu kantiana „speranţă consolatoare" că sufletul ar putea fi totuşi nemuritor. Totuşi, un lucru îl putem face: să observăm şi să extragem structura argumentului. Acesta este derivat din câteva observaţii empirice şi de bun-simţ asupra naturii. În fond, legi ale diferitelor ştiinţe tot aşa au fost descoperite. Numai că din aceste observaţii, Socrate enunţă o lege a metafizicii, o lege prin care depăşeşte cadrul experienţei noastre sensibile, întrucât moartea e dincolo de orice experienţă. Cât adevăr este în această legitate pe care o descoperă Socrate nu putem şti. Kant va spune mai târziu că nu avem voie să facem asemenea raţionamente, că raţiunea are îndreptăţirea de a fi folosită doar în limitele experienţei, iar când raţiunea trece de aceste limite, visează în loc să gândească şi plăsmuieşte metafizici ce nu pot fi nici demonstrate şi nici respinse.

Argumentul reamintirii

Simţind parcă că nu a risipit temerile prietenilor săi, Socrate va încerca să demonstreze în alt mod nemurirea sufletului, prin ceea ce de obicei este numit „argumentul reamintirii". Socrate susţinea că învăţarea nu este pentru noi decât o reamintire şi că „trebuie să fi învăţat cândva mai demult ceea ce ne reamintim acum."[21] (73a)

[21] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.73

Căci atunci când li se pun întrebări oamenilor, ei pot răspunde la orice, cu condiţia ca întrebările să fi fost puse cu pricepere. Vorbim de reamintire, spune Socrate, atunci când cineva, văzând un lucru, ori percepându-l cu celelalte simţuri, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să conceapă şi ideea unui altul. (73c)

Amintirea acestui lucru e provocată de obiecte care îi seamănă, dar amintirea poate fi provocată şi de obiecte care nu-i sunt asemănătoare. De pildă, când cineva îşi aminteşte de un prietem privind o figură cu care acesta seamănă; sau atunci când privind un obiect al unui prieten, ne amintim, prin asociaţie, de însuşi prietenul. Argumentaţia lui Socrate continuă cu un paragraf în care este postulată existenţa „**egalităţii în sine**". Ne reîntâlnim din nou cu **IDEEA**, iar importanţa fragmentului ne obligă să-l cercetăm atât în originalul grec cât şi în cele câteva traduceri mai cunoscute:

> "σκόπει δή, ἦ δ' ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, **αὐτὸ τὸ ἴσον**: φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;"[22]

[22] *Plato's Phaedo*, Edited by JOHN BURNET, Oxford Clarendon Press, 1911, 74a

„Acum gândeşte-te dacă e adevărat sau nu următorul lucru. Noi afirmăm, nu-i aşa, că există ceva numit egalitate, dar nu egalitatea unui băţ cu alt băţ, ori a unei pietre cu altă piatră, nimic de acest fel, ci altceva, ceva de dincolo de toate cazurile concrete, **egalitatea în sine**. Putem sau nu susţine existenţa unei astfel de realităţi?”[23] (74a)

“And shall we proceed a step further, and affirm that there is such a thing as equality, not of one piece of wood or stone with another, but that, over and above this, there is **absolute equality**? Shall we say so ?”[24]

“ - Examine maintenant, reprit Socrate, si ce n’est pas ainsi que cela se passe. Nous affirmons sans doute qu’il y a quelque chose qui est égal, non pas, veux-je dire, un bout de bois et un autre bout de bois, ni une pierre et une autre pierre, ni rien enfin du même genre, mais quelque chose qui, comparé à tout cela, s’en distingue: **l’Égal en soi-même**. Devrons-nous affirmer que c’est quelque chose, ou nier que ce soit rien? “[25]

[23] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.75

[24] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translate by Benjamin Jowett, p.228

[25] PLATON, *OEUVRES COMPLÈTES*, TOME IV — 1re PARTIE, PHÉDON, traduit par Léon ROBIN, Paris, 1926, pp. 28-29

De unde provine în sufletul nostru, se întreabă Socrate, această cunoaştere a „**egalităţii în sine**”? Această cunoaştere nu poate proveni de la percepţia egalităţii dintre lucruri (beţe, pietre), căci această percepţie este subiectivă: unuia două lucruri îi par egale, altuia dimpotrivă. La fel ca atunci când ne amintim de un prieten privind o figură care îi seamănă, la fel privind două obiecte asemănătoare, ne reamintim de „egalitatea în sine”. Dar pentru că ne reamintim de „**egalitate în sine**” înseamnă că posedăm deja această cunoaştere înainte de a vedea cele două obiecte.

Atunci, continuă Socrate, „[...] cunoaşterea **egalităţii în sine** trebuie s-o fi dobândit noi cumva încă înainte de a începe să vedem, să auzim şi să percepem prin celelalte simţuri. Altfel nu am putea să raportăm la ea egalităţile percepute prin simţuri [...]”[26](75b) Suntem obligaţi, continuă Socrate, să admitem că suntem în posesia acestei cunoştinţe încă înainte de a ne naşte.(76c)

Ce concluzii asupra IDEII se pot desprinde din fragmentul 74a?

A. Terminologic, pentru a face referire la o **Idee,** şi în acest fragment, Platon foloseşte pronumele de întărire **αὐτός** în faţa substantivului articulat (**αὐτὸ τὸ ἴσον – Însuşi Egalitatea)**, exact acelaşi mod de a *semnifica Ideile* pe care l-am identificat încă din dialogurile de tinereţe. Traducerile consultate accentuează toate că e vorba de Idee. Creţia a tradus pe „**αὐτὸ τὸ ἴσον”** prin „egalitatea în sine”, Jowett prin „**absolute equality” (egalitatea absolută)** iar Léon Robin prin „**l’Égal en soi-même” (Egalul în sine însuşi).**

[26] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p.77

B. Din acest fragment Ideea ne apare ca ceva de ordinul unui **concept al gândirii, un fel de noţiune aflată în mintea noastră şi doar acolo**. Diferenţa faţă de rezultatele anterioare este enormă. Pur şi simplu, prin acest nou sens, Ideea e coborâtă din cer pe pământ, transcendenţa Ideii se diluează în logică.

Ideea nu mai are existenţă absolută dincolo de orice experienţă sensibilă, nu mai este paradigma sau arhetipul care face ca toate corpurile frumoase să fie frumoase spre exemplu. Ideea nu mai este **adevărul unui obiect,** esenţa acestuia **dincolo de fenomenalitatea lui aparentă.** Ideea capătă sensul profan, banal, a ceva ce se se află în mintea noastră şi nu în altă parte.

Argumentul reamintirii nu este destul de explicit şi de clar pentru a scoate din el vreo certitudine, însă el ne pare a seamăna izbitor cu acel lucru care a aprins prima scânteie a filozofiei kantiene. Desigur că istoria filozofiei este atât de complexă, încât se pot găsi multe lucruri care pot părea asemănătoare, fără să şi fie. De aceea o asemenea comparaţie este riscantă. Mai ales când gândirea lui Kant reprezintă un tot unitar ale cărei părţi sunt atât de bine sudate între ele, încât e aproape imposibil de a atinge o parte a ei, fără a le afecta pe toate celelalte. Însă noi nu ne aţintim atenţia asupra vreunei părţi mai obscure din gândirea lui Kant, ci doar asupra intuiţiei lui principale, cea care a aprins prima scânteie din care s-au născut apoi Criticile acestuia. Cei care nu sunt cunoscători pe ogorul kantian, nu trebuie să se sfiască câtuşi de puţin, pentru că vom vorbi doar de punctul în care a început filozofia kantiană.

Şi Kant, trebuie să o spunem de la început, nu şi-a dorit decât un singur lucru: să pună temeliile unei metafizici pe care să nu o mai poată zdruncina nimic.

Că până la urmă a ajuns să creadă că raţiunea noastră nu e capabilă de afirmaţii metafizice este altă poveste: „Dacă metafizica este o ştiinţă, atunci cum se face că ea nu poate dobândi, ca şi celelalte ştiinţe, o recunoaştere generală şi durabilă? [..] Pare aproape de râs că, în timp ce oricare altă ştiinţă merge înainte fără încetare, tocmai în aceea care pretinde a fi înţelepciunea însăşi şi pe care orice om o consultă ca pe un oracol ne învârtim mereu pe loc fără a înainta cu un singur pas. [...] pe acest tărâm nu există încă nici o măsură demnă de încredere după care am putea deosebi ceea ce are temei de vorbăria goală. [...] A întreba dacă o ştiinţă este posibilă înseamnă a te îndoi de realitatea ei. O asemenea îndoială îi jigneşte pe toţi aceia a căror singură avuţie stă, poate, în această presupusă comoară; şi de aceea cel care dă glas unei atari îndoieli trebuie să se aştepte la o împotrivire generală. Unii, strângând în braţe compendiile lor de metafizică, îl vor privi cu dispreţ, mândri de avuţia lor străveche, pe care o socotesc, tocmai din acest motiv, legitimă; alţii, care nu văd nicăieri ceva care să nu fie totuna cu ceea ce au mai văzut prin alte părţi, nu-l vor înţelege; şi, o vreme, totul va rămâne ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic de natură să trezească temerea sau speranţa unei schimbări apropiate. [27] [...]

[27] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Ed.All, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, 1996, pp. 51-53

Metafizica nu există încă. Însă de vreme ce nici nevoia de metafizică nu poate să piară vreodată, pentru că interesul raţiunii omeneşti se împleteşte prea strâns cu ea, cititorul va recunoaşte că o reformă completă sau, mai degrabă, o nouă naştere a acesteia, după un plan cu totul necunoscut până acum, nu va mai putea fi amânată, oricât de puternică ar fi o vreme împotrivirea."

De la apariţia metafizicii, spune Kant, cel mai important şi mai hotărâtor eveniment pentru destinul acestei ştiinţe a fost atacul îndreptat asupra ei de către David Hume. Hume a plecat de la analiza conceptului de **cauză** şi a dovedit că raţiunea nu este capabilă să gândească înaintea experienţei *(a priori)* şi din concepte o asemenea relaţie. Hume a concluzionat că acest concept nu este descoperit de raţiune, ci este doar „un bastard al imaginaţiei, care, fecundată de experienţă, strânge laolaltă anumite reprezentări subsumându-le legii asociaţiei şi dă necesitatea subiectivă care izvorăşte de aici, adică obişnuinţa, drept o necesitate obiectivă, întemeiată pe raţiune."[28] Cum este posibil, s-a întrebat Hume, ca atunci când un concept îmi este dat, eu să pot trece dincolo de el şi să-l leg de un altul care nu e cuprins în cel dintâi?

Sau, altfel formulat, cum este posibil să ne îmbogăţim cunoaşterea? Kant a formulat într-un mod general obiecţia lui Hume şi a descoperit „că noţiunea legăturii dintre cauză şi efect nu este nici pe departe singura prin care intelectul gândeşte a priori legături între lucruri"[29], dar Kant a descoperit că aceste concepte nu provin din experienţă cum s-a temut Hume, ci din intelectul pur.

[28] Immanuel Kant, *Prolegomene* , p.53
[29] Immanuel Kant, *Op.cit.* , p.56

Această descoperire, plus deducerea tuturor conceptelor intelectului pur, este, crede Kant, „cel mai greu lucru care a putut fi întreprins până acum în folosul metafizicii.”[30]

Există o evidentă asemănare între argumentul reamintirii şi ideea care a generat filozofia kantiană(!). Socrate a spus că nu putem cunoaşte „**egalitatea în sine**” prin experienţă, pentru că experienţa este subiectivă. La fel, Kant spunea că raţiunea nu este capabilă să gândească legături între lucruri înaintea experienţei. „Atunci cunoşterea **egalităţii în sine** trebuie s-o fi dobândit noi cumva înainte de a începe să vedem, să auzim şi să percepem cu celelalte simţuri”[31] (75b), spune Socrate, sau, altfel spus, cunoaşterea **egalităţii în sine** precede orice experienţă. La fel, Kant susţine că avem concepte ce preced orice experienţă.

Socrate va afla originea **egalităţii în sine** într-o viaţă anterioară. Kant va afla originea conceptelor în intelectul pur.

Socrate va susţine că dacă n-am avea dinaintea naşterii cunoaşterea **egalităţii în sine** nu am putea raporta la aceasta datele simţurilor. La fel Kant susţine că aceste concepte a priori asigură cadrul experienţei şi o fac posibilă.

---

[30] Immanuel Kant, *Prolegomene* , Ed.All, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, 1996, p.56

[31] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.77

Analiza conceptului de cauză a fost impulsul ce l-a trezit pe Kant din „somnul dogmatic”. Extinzând analiza, a dedus apoi toate conceptele pure a priori. Cu Platon, pare să se fi întâmplat un lucru foarte asemănător. După analiza Ideii de Egalitate, Platon îşi extinde teoria vorbind şi despre alte IDEI: „Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decât la frumuseţea în sine, la dreptatea şi sfinţenia în sine, la tot ce, aşa cum spuneam, poate purta, atât când punem întrebări cât şi când dăm răspunsuri, pecete de «realitate în sine»”[32] (75c-d)

Iată fragmentul citat anterior şi în originalul grec: „οὐ γὰρ περὶ **τοῦ ἴσου** νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλόν τι ἢ καὶ περὶ **αὐτοῦ τοῦ καλοῦ** καὶ **αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ** καὶ **δικαίου** καὶ **ὁσίου** καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἁπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα **τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”** καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι.”[33] (75c-d)

Am citat originalul grec mai ales pentru a evidenţia modul prin care Platon face referire la IDEI din punct de vedere **terminologic**. Şi observăm (a câta oară?!) că Platon când vorbeşte despre Idei foloseşte binecunoscuta sintagmă alcătuită din pronumele de întărire **αὐτός** urmat de substantivul articulat. Uneori pronumele de întărire este subînţeles, nemaifiind menţionat explicit, dar tot despre Idee e vorba.

---

[32] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.78

[33] *Plato’s Phaedo*, Edited by JOHN BURNET, Oxford Clarendon Press, 1911, 75c-d

Expresia **τὸ "αὐτὸ ὃ ἔστι"** pe care Creţia o traduce prin „realitate în sine" e alt mod terminologic (ce-i drept extrem de rar folosit) de a vorbi despre Idee. Am mai întâlnit sintagma în Cratylos, când se spunea că nomotetul priveşte **αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς** - ***ceea ce este însuşi suveica*** **–** înainte de a da numele obiectului.

Dacă **Ideea** este doar un **concept al gândirii** sau o elaborare mintală, la aceasta ar avea acces cu uşurinţă oamenii. Nu e nevoie de iniţieri mistice în iubire ca în Banchetul să ajungi la o astfel de **Idee**. Nu mai e nevoie nici de asceza descrisă în dialogul de faţă. Atunci de unde neîncrederea lui Socrate că prea puţini sunt în stare să înţeleagă Ideile?

Căci Socrate spune: „Şi socoteşti că toată lumea e în stare să dea socoteală de realităţile despre care am vorbit noi până adineaori?" Iar Simmias îi răspunde: „Tare aş vrea să cred, dar şi mai tare mă tem că mâine la această oră nu va mai fi nimeni pe pământ în stare cu adevărat s-o facă."[34](76b)

Argumentul reamintirii „**Egalităţii în Sine**" a coborât semnificaţia IDEII de pe un piedestal metafizic pur într-o banală conotaţie logică. Însă temerea lui Simmias anulează practic această ipoteză a Ideii înţeleasă în sens logic ca **concept** sau **noţiune** ce se află în minte şi numai acolo. Temerea lui Simmias repune Ideea în sensul ei metafizic a ceva ce se află dincolo de lumea simțurilor noastre.

[34] Platon, *Opere IV*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, trad. Petru Creţia, p.79

CAPITOLUL V
REPUBLICA ŞI APOGEUL TEORIEI IDEILOR

Republica, cel mai cuprinzător dialog scris de Platon, oferă cititorului o deconcentrantă varietate de subiecte. Cine analizează această lucrare, pur şi simplu nu ştie cu ce să înceapă. Care să fie dar punctul central al acestei lucrări? Să fie dar oare descrisă **cetatea ideală** sau **omul ideal**? Sau să fie vorba despre **dreptate** aşa cum subtitlul **Περί δικαίου**, adăugat de editorii alexandrini, ne-ar putea indica?

Constantin Noica reducea ampla problematică dezbătută la un singur punct: e vorba de un tip ideal de om, de o republică interioră, susţinea filozoful român: „Un lucru ar trebui să fie recunoscut de către cititorul care va străbate întregul dialog: Platon nu-şi propune în el să ofere un tip ideal de stat, ci *un tip ideal de om*. Poate, dacă la un congres platonician, marii specialişti ar hotărî să nu se mai traducă dialogul prin *Republica*, ci printr-un titlu ca *Republica interioară*, opera ar fi citită pe viitor altfel decât ca până acum, drept o lucrare politică."[1]

[1] Cf. Constantin Noica, *Cuvînt prevenitor* în Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.9

Că Noica surprinde un adevăr incontestabil asupra acestui dialog platonician e cât se poate de evident. Un singur lucru îi reproşăm: acela că nu şi-a gândit mai departe gândul. Acest lucru vom încerca să facem în prezenta analiză.

Iar a gândi mai departe intuiţia lui Noica înseamnă să observăm că *tipul ideal de om* din Republica este cel care poate să privească Ideea. Fără să fie luminat de IDEE, omul ideal, filozoful-rege nu-şi părăseşte temniţa în care este condamnat să privească doar umbrele lucrurilor. Despre IDEE aşadar pare să fie vorba în acest dialog. Mai mult de atât, e vorba despre Ideea de Dreptate, la fel cum pare-se vor fi crezut şi editorii alexandrini ce au adăugat Republicii subtitlul **Περί δικαίου.**

Pornim la drum în analiza acestui dialog cu convingerea că el este un tot unitar perfect. Curgerea lineară şi perfect logică a dialogului e umbrită doar de complexitatea lui. La fel ca în toate dialogurile anterior studiate, Platon avansează de la opinia comună spre ştiinţă, de la individual la generalul care este Ideea. Să analizăm atunci, rând pe rând, cărţile *Republicii*.

Cartea I (327a-356c)

Cărţile I şi II ale *Republicii* reprezintă dictatura simţului comun. Am putea sări cu uşurinţă şi fără mustrări prea mari de conştiinţă peste aceste două cărţi întrucât nu au nici o legătură cu Teoria Ideilor. Să nu uităm însă că drumul spre Idee pleacă dintr-o temniţă întunecată vag luminată de un foc ce proiectează pe peretele peşterii umbrele oamenilor şi ale obiectelor ce trec prin faţa focului.

Şi pentru că nu putem ajunge la Ideea de Dreptate dacă nu parcurgem şi nu ne eliberăm de iluzoriile ei accepţiuni ce ţin de opinie, de **δόξα**, vom prezenta şi părerile obţinute prin simţul comun. Doar că vom încerca să reducem la minim prezentarea acestor teorii despre Dreptate.

Cărţile I şi II ale *Republicii* nu reprezintă decât individualul în toată splendoarea sa, unde orice aluzie la Idee lipseşte cu desăvârşire, dreptatea aflându-se într-un plan omenesc, prea omenesc ce nu are nici o legătură cu metafizica. Întrebarea „Ce este dreptatea" primeşte mai multe răspunsuri succesive. Cephalos, Polemarchos şi Thrasymachos vor încerca să dea un răspuns la această întrebare.

Prima definiţie dată dreptăţii aparţine lui **Cephalos** şi este o definiţie *mercantilă*[2]: „*să spui adevărul şi să dai îndărăt ceea ce ai primit*!"[3] (331d).

---

[2] Cf. expresiei lui Andrei Cornea, în Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p.23

[3] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.86

Mergând spre Ideea de Dreptate, Platon porneşte la drum de la un nivel foarte scăzut. Cephalos nu este decât un negustor bogat, un „om de afaceri", al cărui orizont e limitat la posesia banilor. Platon încearcă parcă să-l umanizeze pe Cephalos şi să-i acorde o dimensiune spirituală, pe care acest negustor nu are însă cum să o atingă:

„*Mi s-a părut că nu iubeşti banul foarte mult* – aşa cum îl iubesc alţii, îi spune Socrate lui Cephalos, însă aşa cum [...] *poeţii îşi îndrăgesc propriile creaţii sau părinţii copiii, la fel şi cei care au câştigat bani se preocupă de aceştia ca de propria operă [...]. De aceea, e greu să ai de-a face cu ei, deoarece despre nimic altceva, în afară de avere, nu găsesc ceva bun de spus.*"[4] (330 b-c) Cephalos a refuzat însă şansa de umanizare pe care i-a acordat-o Socrate şi a părăsit o discuţie ce nu-l interesează nici măcar accidental. Obiceiurile împământenite o viaţă întreagă nu se mai pot schimba la vârsta pe care poeţii o numeau „pragul de sus al bătrâneţii". Aceasta este morala retragerii bruşte a lui Cephalos din discuţie, ce refuză un dialog ce depăşeşte nivelul negustoresc în care el şi-a trăit viaţa.

Polemarchos, fiul lui Cephalos va prelua afirmaţia tatălui său şi încercă să o argumenteze *ad verecundiam*, atribuind înţeleptului Simonides definiţia dreptăţii emisă de Cephalos. Socrate îl cercetează: „ – Ei hai, - am zis eu - tu, moştenitor al vorbei, ce anume afirmi că a spus Simonides, grăind adevărul în legătură cu dreptatea? – A spus - zise Polemarchos - că drept e să dai fiecăruia ceea ce îi datorezi."[5](331e)

---

[4] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, pp.84-85

[5] Platon, *Op. cit.* , p.86

Dar definiţia dreptăţii, sprijinită chiar pe autoritatea lui Simonides, nu e în măsură să-l mulţumească pe Socrate. Acesta îi reproşase anterior lui Cephalos că dreptatea înţeleasă prin: „să dai îndărăt ce ai primit" nu este un principiu de respectat întotdeuna. De pildă, dacă cineva ne-a împrumutat arme şi între timp şi-a pierdut minţile, dreptatea ne cere să nu i le mai dăm înapoi. Pentru a evita această situaţie, Polemarchos se vede nevoit să explice afirmaţia lui Simonides. Să dai fiecăruia ceea ce îi datorezi înseamnă să faci bine prietenului şi rău duşmanului. Dar această afirmaţie e într-un complet dezacord cu binecunoscutul principiu socratic ce spune că răul nu trebuie făcut niciodată şi că e mai de dorit să suporţi un rău decât să-l săvârşeşti. Prin această ultimă obiecţie, înţelegerea mercantilă a dreptăţii (cu toate variaţiunile sale prezentate de Cephalos, Simonides sau Polemarchos) este respinsă în totalitate.

Cartea II (357a-385c)

O a doua definiţie dată dreptăţii aparţine lui **Thrasymachos** şi este enunţată astfel: „Eu susţin că nimic altceva nu este drept decât *folosul celui mai tare*.”[6] (338c) Poate că o astfel de definiţie dată dreptăţii nu e prea fericită şi-i departe de a fi tocmai un monument de claritate, deşi, după informaţiile ce s-au păstrat asupra lui şi colectate de Debra Nails: „va fi fost un retor de o anumită notorietate, căci există numeroase referinţe contemporane sau mai târzii la elemente din stilul lui.”[7]

Guthrie, în volumul al treilea, dedicat sofiştilor, din epocala sa *Istorie a filozofiei greceşti*, îi dedică câteva pagini şi lui Thrasymachos, despre care spune că „a fost un sofist în deplinul înţeles al cuvântului, care încasa onorarii pentru lecţiile sale”[8].

Socrate speculează într-o manieră glumeaţă ambiguitatea exprimării lui Thrasymachos: „Ce anume, Thrasymachos, vrei să zici? Nu cumva cam aşa: dacă lui Pulydamas pancratistul, care e mai tare decât noi, îi este de folos carnea de vită pentru trupul său, atunci şi nouă, ce suntem mai slabi ca el, ne este de folos această hrană şi, în acelaşi timp, lucrul e şi drept?”[9](338c-d) Adăugirea lui Thrasymachos va limpezi însă orice neclaritate: dreptatea nu este altceva decât respectarea legilor.

---

[6] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.96

[7] Debra Nails, *Oamenii lui Platon. O prosopografie a lui Platon şi a altor socratici*, Humanitas, 2008, p.333

[8] W.K.C Guthrie, *Sofiştii*, Humanitas, 1999, p.233

[9] Platon, *Op. cit.* , p.97

Trecem astfel de la teoria mercantilă asupra dreptăţii la o teorie juridică mult mai bine întemeiată şi care-şi păstrează şi azi deplina actualitate. De altfel, nici nu ne-am putea aştepta la o altă teorie asupra dreptăţii de la un membru al tagmei sofiştilor, de la aceşti retori pricepuţi şi avocaţi abili în toate treburile publice.

În strânsă legătură cu ideea că dreptatea constă în respectarea legii apare imediat şi observaţia adiacentă şi de un realism şocant dar irefutabil că întotdeuna legea este făcută în interesul clasei care conduce:

„Fiecare stăpânire legiuieşte potrivit cu folosul propriu: democraţia face legi democratice, tirania – tiranice şi celelalte tot aşa. Aşezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuşi, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate şi acest folos îl pedepseşte, ca pe unul care a încălcat legile şi săvârşeşte nedreptăţi. Spun, deci, că în orice cetate, dreptatea este acelaşi lucru: anume folosul stăpânirii constituite."[10] (338e)

Că Socrate îl va prinde pe Thrasymachos în năvodul dialecticii sale şi-i va respinge toate afirmaţiile e un lucru fără interes. Crizele de nervi şi de violenţă în care personajul Thrasymachos e lăsat să izbucnească, vulgaritatea sa manifestă, toate aceste ingrediente ce vor parcă să-l discrediteze pe sofist, nu ne conving de falsitatea poziţiei sale în ceea ce priveşte dreptatea. Deşi omul Thrasymachos este anulat, argumentele lui nu-i sunt câtuşi de puţin zdruncinate de opoziţia lui Socrate.

[10] Platon, *Op. cit* , p.97

Cartea II (357a – 385c) şi Cartea III (386a – 417b)

Glaucon îi reproşează lui Socrate tocmai această fisură în refutaţia pe care i-a aplicat-o lui Thrasymachos: „Mie mi se pare că tu l-ai descântat pe Thrasymachos, ca pe un şarpe, mai devreme decât ar fi trebuit! Dar ceea ce s-a dovedit în legătură cu dreptatea şi nedreptatea nu mi-e încă pe plac."[11] (358b)

Despre acest defect al dialecticii socratice, că nu convinge cu adevărat ci doar îi *vrăjeşte* pe interlocutorii săi adormindu-le vigilenţa a vorbit şi Menon în dialogul omonim, unde-l compară pe Socrate cu peştele-torpilă:

„Socrate, auzisem eu înainte chiar de a te întâlni că nu faci altceva decât să te pui pe tine însuţi şi pe alţii în încurcătură. Iar acuma parcă mi-ai făcut o vrajă, nişte farmece, parcă m-ai robit pe de-a întregul unui descântec, în aşa fel încât mi-e plină mintea de nedumerire. Dacă putem glumi un pic, îmi pare că semeni leit, şi la chip, şi altfel, cu peştele acela mare şi turtit care trăieşte în mare şi se cheamă torpilă. Căci şi el amorţeşte pe oricine se apropie de el şi îl atinge, cum simt că faci tu cu mine acum."[12] (80a)

Pentru că Socrate l-a nedreptăţit pe Thrasymachos, Glaucon va prezenta un discurs despre dreptate ce asimilează şi aprofundează teoria acestuia:

---

[11] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.121

[12] Platon, *Opere II*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, 1976, p.386, trad. P.Creţia

„(1) Voi proceda în felul următor, dacă şi tu te învoieşti: voi relua teza lui Thrasymachos şi, mai întâi, voi relata ce fel de lucru se spune că este dreptatea şi de unde ar apărea ea; în al doilea rând, voi arăta că toţi cei ce se îndeletnicesc cu ea, nu o fac de bunăvoie, ci luând-o ca pe ceva necesar, dar nu ca pe ceva bun (2). În al treilea rând, voi arăta că este firesc ca ei să facă astfel, deoarece viaţa omului nedrept este cu mult mai bună decât a celui drept, după cum se spune. (3)”[13] (358 b-c)

(1) Cu mult înainte de anul 1762 când J.J.Rousseau şi-a publicat *Contractul social*, lucrare la care ne gândim în primul rând când se pune problema *originii* dreptăţii, Platon enunţa prin gura lui Glaucon o teorie izbitor de asemănătoare: „după ce oamenii îşi fac unii altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atât din săvârşirea cât şi din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot nici să scape de a le îndura, dar nici să le facă, să convină între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage aşezarea legilor şi a convenţiilor între oameni.”[14] (359a)

(2) Trecând peste faptul că originea dreptăţii e într-un contract, cu adevărat remarcabilă este observaţia că acest contract e împotriva naturii noastre. Această observaţie este ilustrată prin cunoscutul mit al lui Gyges. Se spune, ne povesteşte Platon, că Gyges, pe când era păstor în slujba regelui Lydiei, s-a întâmplat să fie surprins de o ploaie urmată de un cutremur ce a despicat pământul.

---

[13] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.121

[14] Platon, *Op. cit.*, p. 122

Coborând în crăpătura căscată în pământ, păstorul Gyges văzu multe minunăţii, dar ce i-a atras mai mult atenţia a fost un cal de aramă gol înăuntru, ce adăpostea un mort. Pe degetul acestuia se găsea un inel, pe care Gyges şi-l însuşeşte. Păstorul Gyges constată că inelul avea puterea de a-l face invizibil atunci când îi răsucea piatra spre interior. Conştient de şi profitând de puterea sa, Gyges îşi ucide regele şi se însoară cu regina.

Morala acestei povestiri, ne spune Glaucon, este că: „nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se ţină de calea dreptăţii şi să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit şi să ia din piaţă, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanţuri pe oricine ar dori, putând face şi alte asemenea lucruri, precum un zeu între oameni.”[15] (360b) Aşa că, conchide Glaucon, dreptatea constă într-un contract împotriva naturii noastre, pe care nu-l respectăm de bunăvoie, ci doar silnic. (360c)

(3) A treia parte a argumentului lui Glaucon, cum că viaţa omului nedrept ar fi mai bună decât a omului drept, e lipsită de importanţă şi ne permitem să sărim peste această expunere la contraargumentul fratelui său Adeimantos.

[15] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.123

Complet descumpănit de atacul lui Glaucon, şi nemaigăsind nici o modalitate prin care să apere dreptatea, Socrate afirmă: „spusele lui m-au biruit şi ele destul şi m-au lăsat prea puţin în stare să ajut dreptatea.” (362d) Adeimantos se oferă însă să restabilească echilibrul şi să repună dreptatea în drepturile sale fireşti, discursul acestuia încheind teoriile asupra dreptăţii ce stau sub dictatura simţului comun.

Găsim plin de semnificaţii faptul că, pentru a apăra dreptatea, Adeimantos nu găseşte nimic mai convingător decât să facă trimitere la teoriile lui Orfeu şi Musaios, conform cărora pe lumea cealaltă, faptele drepţilor vor fi răsplătite, iar oamenii nedrepţi şi fără Dumnezeu, vor fi cufundaţi în Hades, unde vor căra apă cu sita (363d), splendidă imagine a muncii sisifice şi fără de speranţă. După ce conceptul de dreptate este epuizat în prea-omenescul său, unde paradoxal poate, dreptatea apare de puţin şi chiar de nici un folos, Platon deschide o uşă spre transcendent, spre metafizică. Doar în lumea Ideilor pure, dincolo de lumea noastră aparentă, dreptatea îşi regăseşte nobleţea originară.

La fel făcuse Platon şi în Phaidon unde problema metafizică a nemuririi sufletului e rezolvată, atât cât se poate rezolva o astfel de problemă, plecând de la teoria pitagoreică a lui Philolaos. Poate că nu s-a observat suficient acest lucru, dar există în platonism un misticism subteran foarte bine articulat şi doar plecând de la acest misticism se poate avansa spre teoriile lui metafizice.

Într-o carte deloc convingătoare, ce aparţine mai degrabă naufragiilor spiritului decât descoperirii a ceva nou, Ion Banu vorbise despre un heracliteism refulat[16]. Ca să spunem tot adevărul, nu heraclitismul e refulat în gândirea lui Platon, ci misticismul lui Pitagora este izvorul de apă vie al gândirii platoniciene, iar acest misticism irupe, după eşecul căutărilor raţionale, la sfârşitul primelor două cărţi din Republica.

Şi dincolo de aspectul nemetafizic al cărţilor I şi II din Republica, nu putem să nu recunoaştem că Platon îşi tratează ireproşabil subiectul, nelăsând la o parte nimic din ceea ce ar fi important de spus. Şi abia după ce spune tot ce omeneşte ar putea fi spus despre dreptate, deschide o fereastră spre dimensiunea Ideilor pure, urcându-se spre aerul rarefiat şi pur al metafizicii.

De la 369a, Socrate va purcede la a construi o teorie proprie asupra dreptăţii, apelând la o stranie paralelă între dreptatea ce rezidă în sufletul unui individ şi dreptatea dintr-o cetate: „Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăţi. Şi apoi să o privim şi în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfăţişarea celui mai mic."[17]

Pentru a căuta dar dreptatea în elementul mare, adică într-o cetate, trebuie să ne aţintim privirea asupra modului în care cetatea mai întâi se naşte şi apoi se dezvoltă. Socrate nu o spune, dar faptul e subînţeles, că cetatea ce se naşte iniţial nu ascunde nici o nedreptate, fiind asemeni lui Adam, cel dinainte de căderea în păcat.

---

[16] Ion Banu, *Platon heracliticul*, Bucureşti, 1972, p.27

[17] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.134

Orice cetatea se naşte pentru că nici unul dintre noi „nu este autonom, ci duce lipsă de multe.” (369b) Astfel că din nevoile oamenilor se va naşte cetatea: una este nevoia de hrană, următoarea este cea de locuinţă, urmează apoi nevoia de haine şi încălţăminte. Aşa că e nevoie de agricultor, de constructor, de ţesător şi de cizmar: „Deci cetatea, redusă la esenţial, ar consta din patru sau cinci oameni.” (369d) Consecinţa ce se derivă imediat este nevoia diviziunii muncii în numele eficienţei. Dacă fiecare individ are o anumită înzestrare, atunci în numele eficienţei, el va efectua toată viaţa sa activitatea pentru care are aptitudini: agricultorul va fi toată viaţa sa numai agricultor, cizmarul va fi numai cizmar, iar aceştia vor avea nevoie de alţi meşteşugari care să le fabrice uneltele necesare. Cetatea minimală va fi populată ulterior şi de fierari, dulgheri, păstori, ciobani şi de mulţi alţii. Cetatea s-a dezvoltat dar în limite decente aşa că nedreptatea nu a pătruns încă în interiorul ei. Cetatea dreaptă este cea formată din oamenii ce au cele mai simple nevoi. Orice depăşire a măsurii peste ceea ce este absolut necesar aduce cu sine nedreptatea. Simplitatea este bună şi sănătoasă, este şi dreaptă. O cetate a luxului este de neconceput pentru Platon, un mare admirator al modului spartan de viaţă, pentru că luxul strecoară şi cuibăreşte în cetate nedreptatea: „Însă cetatea adevărată îmi pare că este cea pe care am examinat-o înainte, ca una ce este sănătoasă. Dar, dacă voiţi, să privim şi cetatea luxoasă. Nu-i nici o piedică! Unora, pe cât se pare, nu le vor fi îndeajuns cele de dinainte, nici felul de viaţă însuşi. Va fi nevoie în plus de paturi, mese şi alte mobile, de mâncăruri, uleiuri aromate, tămâie, curtezane, prăjituri şi fiecare dintre acestea în mare varietatate.” (372e)

Iată cum a pătruns dar nedreptatea în cetate. Apogeul răului este atins în cetate când vin şi „toţi artiştii imitatori – mulţi dintre aceştia imită cu ajutorul formelor şi al culorilor, alţii cu ajutorul muzicii. Apoi vin poeţii şi slujitorii acestora, rapsozii, actorii, choreuţii, antreprenorii de teatru [...]" (373b).

Trebuie să reţinem că în fragmentul 373b aflăm prima alungare din cetatea ideală a artelor mimetice. Vom explica însă într-un capitol viitor care a fost cu adevărat motivul excluderii artelor mimetice din cetatea ideală, aşa că nu vom insista aici mai mult decât pentru a observa că deşi iniţial ***toate*** artele mimetice aduc cu sine răul şi nedreptatea, Platon va critica şi amenda pe larg poezia, foarte puţin muzica şi mai deloc pictura, confirmându-ne astfel impresia că critica mimetismului îşi are originea în resentimentul lui Platon faţă de tagma poeţilor.

De la 369a şi până la 373b sunt doar câteva pagini. Dacă la 369a este făcută mai mult decât cunoscuta analogie dintre dreptatea ce rezidă într-un suflet şi dreptatea dintr-o cetate, câteva pagini mai departe, la 373b descoperim cum se naşte nedreptatea într-o cetate, după care urmează interminabila expunere a principiilor ce stau la baza unei cetăţi drepte. Spaţiul acordat acestei expuneri este atât de mare încât s-ar impune să reexaminăm dacă scopul acestei lucrări este căutarea Ideii de Dreptate sau proiectul unei constituţii.

Dat fiind faptul că cetatea s-a dezvoltat, fiind populată de o mulţime pestriţă de oameni, ogorul cetăţii nu mai poate hrăni pe toată lumea, aşa că devine necesar să se dobândească şi pământul vecinilor.

Este momentul când intră pe scenă militarii profesionişti sau paznicii (οἱ φύλακες) ce vor dobândi o importanţă covârşitoare în cetatea ideală a lui Platon.

Paznicii, în virtutea principiului eficienţei, a ceea ce se va numi mai târziu – **οἰκειοπραγία –** vor fi doar paznici pentru că în cetatea lui Platon nimeni nu trebuie să îndeplinească două activităţi.

Firea unui paznic trebuie să aibă două însuşiri esenţiale. Mai întâi trebuie să posede înflăcărarea (θυμοειδής**) ,** pentru că „înflăcărarea este ceva imbatabil şi invincibil şi că, atunci când ea există, orice suflet devine, în orice împrejurare, neînfricat şi de neînvins."[18](375b) În al doilea rând, cel care vrea să devină paznic trebuie să mai aibă şi o fire filozofică (φιλόσοφος τὴν φύσιν) aflăm la 375e. Educaţia (ἡ παιδεία) acestor paznici va cuprinde gimnastica (γυμναστική) pentru trup şi Arta Muzelor (μουσική) pentru suflet. Arta Muzelor (μουσική) e un alt nume pentru ***mitologie,*** iar educaţia paznicilor se va face de la o vârstă fragedă prin intermediul **miturilor**: „Nu pricepi – am zis eu – că, mai întâi, vom istorisi copiilor mituri? Or, mitul, general vorbind, este o minciună, dar există în el şi lucruri adevărate. Aşadar, în educarea copiilor, ne folosim mai întâi de mituri şi mai apoi – de exerciţii fizice."[19] (377a)

[18] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.143
[19] Platon, *Op. cit.*, p.146

Miturile istorisite copiilor de către mame şi dădace vor trebui să respecte anumite canoane iar „dintre miturile pe care ele le povestesc acum, multe trebuie alungate.” (377c)

Din acest punct Platon începe o lungă dizertaţie asupra mitologiei tradiţionale ce-şi are originea în poezia lui Homer, dizertaţie ce este cuprinsă între sfârşitul cărţii a II-a şi aproape întreaga carte a III-a din Republica.

Din punctul de vedere al Teoriei Ideilor, subiectul nostru principal, importanţa cărţilor II şi III este periferică aşa că vom sări prezentarea loc.

Sfârşitul cărţii a III-a ne captează interesul prin completarea portretelor paznicilor. Dacă iniţial categoria paznicilor ne-a apărut ca un întreg, de la 412b în casta paznicilor se profilează două categorii distincte: „Bine, – am spus – dar ce-ar mai fi după aceasta de stabilit? Oare nu care dintre /paznici/ vor conduce şi care vor fi cei conduşi?”[20] (412b)

Dacă ar fi să ne întrebăm care e diferenţa dintre cele două categorii, răspunsul va fi destul de vag. Căci prima categorie – evident minoritară – este alcătuită din cei mai buni dintre paznici, fără însă să se insiste prea mult asupra a ceea ce înseamnă „cei mai buni”.

[20] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.191

Selecţia conducătorilor, a paznicilor desăvârşiţi, nu se face luând în considerare cele două însuşiri esenţiale ale paznicilor anterior analizate: dragostea de înţelepciune, cultivată prin Arta Muzelor şi înflăcărarea şi vigoarea cultivate prin gimnastică.

Paznicul desăvârşit nu va avea un plus de înţelepciune şi nici nu va fi un atlet mai curajos şi mai armonios dezvoltat decât ceilalţi paznici.

Paradoxal poate, dar criteriul de selecţie nu se referă la vreo excelenţă a însuşirilor educate cu grijă toată viaţa prin Arta Muzelor sau prin gimnastică, ci în funcţie de alte însuşiri se va face clasificarea. Şi există trei categorii de probe pe care trebuie să le depăşească paznicii:

a) să nu uite niciodată că trebuie să urmărească întotdeuana binele cetăţii: „să nu părăsească, prin uitare, opinia că trebuie făcut ceea ce este cel mai bine pentru cetate" (412e);
b) să urmărească binele cetăţii chiar dacă vor avea de depăşit dureri sau suferinţe;
c) să rămână fermi în a urmări binele cetăţii în pofida oricăror temeri sau plăceri.

Sintetic, paznicul desăvârşit urmăreşte binele cetăţii, depăşind ca obstacol interior uitarea şi ca obstacole exterioare: durerea, teama sau plăcerea.

Din punct de vedere **terminologic**, diferenţierea dihotomică a clasei conducătoare este foarte bine evidenţiată în următorul fragment:

„τοιαύτη τις, ἦν δ᾽ ἐγώ, δοκεῖ μοι, ὦ Γλαύκων, ἡ ἐκλογὴ εἶναι καὶ κατάστασις **τῶν ἀρχόντων** τε καὶ **φυλάκων**, ὡς ἐν τύπῳ, μὴ δι᾽ ἀκριβείας, εἰρῆσθαι.

καὶ ἐμοί, ἦ δ᾽ ὅς, οὕτως πῃ φαίνεται.

ἆρ᾽ οὖν ὡς ἀληθῶς ὀρθότατον καλεῖν τούτους μὲν **φύλακας παντελεῖς** τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς φιλίων, ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν, τοὺς δὲ νέους, οὓς δὴ νῦν φύλακας ἐκαλοῦμεν, **ἐπικούρους** τε καὶ **βοηθοὺς** τοῖς **τῶν ἀρχόντων** δόγμασιν ;” [21] (414 a-b)

„Cam aşa văd eu, Glaucon, alegerea şi aşezarea **cârmuitorilor** şi a **paznicilor**, ca principiu, şi nu cercetată cu de-amănuntul.

Şi eu văd lucrurile tot aşa – spuse.

Dar oare nu este corect să-i numim pe aceştia ‹‹ **paznici desăvârşiţi** ›› şi faţă de duşmanii din afară, cât şi faţă de prietenii aflaţi înăuntru, astfel încât aceştia din urmă să nu voiască, iar primii să nu poată face rele?

Iar pe tineri, pe care acum i-am numit ‹‹ paznici ›› , să-i numim **‹‹ajutoare››** şi **‹‹sprijin››** pentru hotărârile **cârmuitorilor** ? ”[22] (414 a-b)

[21] Textul elin a fost preluat din ediţia bilingvă: Platon, *Republica*, Volumul I, Editura Teora, 1998, p.346 – ediţie ce foloseşte textul grec al ediţiei John Burnet.

[22] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.193

Din punct de vedere **mitologic** există încă o şi mai expresivă stratificare în trei clase a cetăţii ideale a lui Platon: „Totuşi ascultă şi restul mitului: ‹‹ Voi toţi cei din cetate – aşa le vom spune, plăsmuindu-le un mit – sunteţi fraţi, însă zeul care v-a plămădit a amestecat aur în facerea acelora dintre voi în stare să conducă. De aceea ei merită cea mai mare cinste. Câţi le sunt acestora ajutoare, au argint în amestec, iar fier şi aramă se află la agricultori şi la ceilalţi meseriaşi. [...]”[23]

Vom rezuma stratificarea cetăţii lui Platon:

	DISTINCŢII		
	TERMINOLOGICE	MITOLOGICE	EDUCATIVE
PAZNICII (**οἱ φύλακες**)	CONDUCĂTORII **οἱ ἄρχοντες** PAZNICII DESĂVÂRŞIŢI **οἱ φύλακες παντελεῖς**	**RASA DE AUR**	Toţi paznicii primesc o aceeaşi educaţie bazată pe Arta Muzelor (**μουσική**) şi pe gimnastică (**γυμναστική**), singura distincţie fiind că conducătorii sunt cei mai buni dintre paznici.
	ASISTENŢII, ALIAŢII **οἱ ἐπίκουροι** AJUTOARELE, AUXILIARII **οἱ βοηθοί**	**RASA DE ARGINT**	
	AGRICULTORII **οἱ γεωργοί** MEŞTEŞUGARII **οἱ δημιουργοί**	**RASA DE FIER ŞI ARAMĂ**	Educaţia acestei clase e pur şi simplu ignorată de Platon.

[23] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.194, frag. 415a

Cartea a IV-a (419a-445e)

Constatăm aşadar o stratificare foarte precisă şi pe mai multe planuri a cetăţii ideale a lui Platon. Împărţirea cetăţii în trei clase se observă în primul rând la nivel terminologic, iar distincţia ulterioară prin mitul raselor metalice este încă şi mai sugestivă. Însă atât ilustrarea terminologică, cât şi cea mitologică a cetăţii ideale nu sunt criterii în sine, ci sunt consecinţe ale unui criteriu originar, ce apare cel mai bine ilustrat în cartea a IV-a a Republicii, deşi acesta e prezent, mai subtil sau mai manifest, pe tot parcursul lucrării platonice.

Acest principiu reprezintă cheia de boltă a Republicii, lucrare ce nu face altceva decât să expliciteze şi să desfăşoare logic acest principiu. Dacă ne e permisă comparaţia, aşa cum Ideea lui Hegel, desfăşurându-se logic creează lumea, cam la fel şi principiul platonic stă la baza cetăţii ideale pe care o înfiinţează. Acest principiu originar este **οἰκειοπραγία**: „Acest principiu voia să arate că şi ceilalţi cetăţeni, fiecare în parte, să facă un singur lucru şi numai unul, acela pentru care sunt dăruiţi din fire, pentru ca, fiecare făcându-şi treaba proprie, să fie unul singur şi nu mai mulţi, şi astfel întreaga cetate să crească, ca una singură şi nu ca mai multe."[24] (423d) „Bună în chip desăvârşit" (427e) este cetatea construită – spune Socrate – „E limpede atunci că ea este înţeleaptă, vitează, cumpătată şi dreaptă." („Δῆλον δὴ ὅτι **σοφή** τ᾽ ἐστὶ καὶ ***ἀνδρεία*** καὶ **σώφρων** καὶ **δικαία**."[25])

[24] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p.203
[25] Platon, *Republica*, Volumul I, Editura Teora, 1998, pp. 380-381

Acest argument este corect până la un punct. Cetatea construită cu mintea fiind „bună în chip desăvârşit" posedă în mod evident însuşirile enumerate, dar de ce sunt enumerate doar acestea? De ce doar patru virtuţi când e evident că lista mai poate cuprinde o întreagă mulţime? S-ar putea observa că se vorbeşte doar de virtuţile exemplare ale cetăţii. Înţelepciunea, curajul şi cumpătarea corespund fiecare la câte una dintre cele trei clase ale cetăţii perfecte, în timp ce dreptatea corespunde cetăţii în întregul ei. Astfel, înţelepciunea este însuşirea exemplară a paznicilor-conducători: „În chip firesc, deci, cetatea ar fi durată înţeleaptă (**σοφὴ**), în întregul ei, datorită clasei şi părţii celei mai mici şi a ştiinţei pe care aceasta o posedă – anume, datorită clasei fruntaşe şi diriguitoare."[26] (428e) În continuare, e evident că virtutea curajului aparţine auxiliarilor: „Cine ar privi spre altceva când ar numi cetatea fie fricoasă, fie vitează (***ἀνδρεία***), decât spre acea parte a ei care luptă şi se războieşte pentru ea?"[27] (429b)

„Cumpătarea (**ἡ σωφροσύνη**) este un fel de lume a bunei rânduieli, o înstăpânire asupra plăcerilor şi poftelor." (430e) Această virtute aparţine în principal clasei agricultorilor şi meseriaşilor. Dar se mai admite că la această virtute se fac părtaşe şi celelalte două clase, încălcându-se uşor simetria şi corespondenţa strictă de până acum:

[26] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p.210
[27] Platon, *Op. cit.*, p.210

„Fiindcă, spre deosebire de vitejie şi de înţelepciune, care, sălăşluind fiecare într-o parte a /cetăţii/, fac ca întreaga cetate să fie viteză – respectiv – înţeleaptă, cumpătarea nu face aşa. Ea se întinde prin întreaga cetate şi prin toate /părţile sale/, făcându-i pe cei mai slabi, pe cei mai tari şi pe cei mijlocii să cânte laolaltă aceeaşi muzică."[28] (432a)

După ce primele trei virtuţi exemplare îşi găsesc fiecare locul în câte una din cele trei clase distincte ale cetăţii ideale, mai rămâne de aflat unde se află dreptatea (**ἡ δικαιοσύνη**): „Bine – am zis. Trei calităţi ale cetăţii noastre le-am văzut, pe cât se pare. Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? Căci e vădit că tocmai aceasta e dreptatea!"[29] (432b) Şi unde anume se află ***dreptatea*** aflăm imediat în continuare, din fragmentul 433a. Rolul acestui fragment este imens; ba chiar, putem spune fără teama că am exagera, acest fragment este cel mai important din întreaga Republică: „ Bun, ascultă ce spun: acel principiu, pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea – el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit şi am spus de multe ori, dacă îţi aminteşti, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare."[30]

[28] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.214
[29] Platon, *Op. cit.*, p.214
[30] Platon, *Op. cit.*, p.215

Aşadar, în acest moment se instaurează identitatea perfectă între **dreptate** şi principiul numit **οἰκειοπραγία.**

	PRINCIPIUL CE STĂ LA BAZA STRATIFICĂRII CETĂŢII IDEALE ESTE **οἰκειοπραγία**		
	I.	**II.**	**III.**
CLASA	**CONDUCĂTORII** **οἱ ἄρχοντες**	**AUXILIARII** **ἐπίκουροι**	**AGRICUL-TORII** **οἱ γεωργοί**
VIRTUTEA EXEMPLARĂ	**înţelepciunea** **σοφὴ**	**curajul** **ἀνδρεία**	**cumpătarea** **σωφροσύνη**
	DREPTATEA **ἡ δικαιοσύνη**		

Din fragmentele **432b** şi **433a** am aflat că dreptatea este identică cu **οἰκειοπραγία.** Putem dar fi oare mulţumiţi cu această explicaţie? În primul rând dreptatea astfel găsită nu seamănă nici pe departe cu ceea ce ne-am fi putut măcar vreodată imagina despre acest subiect. Primele căutări şi definiţii ale dreptăţii, deşi condamnate ca ţinând de **δόξα**, de opinie, şi ca atare nefiind decât iluzorii umbre ale dreptăţii – sunt de mii de ori mai prietenoase şi mai în asentimentul nostru decât această stranie identitate a dreptăţii cu **οἰκειοπραγία.**

Definiţia mercantilă dată dreptăţii de Cephalos (să spui adevărul, să dai înapoi ce ai primit respectând anumite cutume strămoşeşti) e acceptabilă.

Definiţia juridică a lui Thrasymachos că dreptatea este respectarea legilor este mai mult decât mulţumitoare. Iar dizertaţia lui Glaucon ce stabileşte originea dreptăţii într-un contract social pe care îl respectăm silnic şi ilustrarea acestei teorii prin mitul lui Gyges – este de o profunzime şi de o subtilitate încântătoare.

Când însă aflăm că dreptatea este **οἰκειοπραγία,** acest rezultat depăşeşte orice am fi căutat şi orice ne-am fi putut imagina despre dreptate. Dreptatea ca fiind **οἰκειοπραγία** nu mai are nimic în comun cu înţelesurile uzuale ale termenului „dreptate" (**δικαιοσύνη**). Atunci – să întrebăm din nou ce este „dreptatea" ?

Dreptatea căutată şi implicit subiectul acestei cărţi – aşa cum am precizat încă din prima pagină a analizei noaste – este **IDEEA DE DREPTATE**, ce are prea puţin sau chiar deloc de-a face cu ***dreptatea*** în sens uzual. Dar pentru a justifica această afirmaţie este obligatoriu să urmărim câteva fragmente în originalul elin. Ne vom întoarce la fragmentul **432b**, care citit în original capătă un cu totul alt sens decât cel pe care i-l dau de obicei traducătorii.

Trebuie să observăm că în fragmentul **432b** unde ***Dreptatea*** este dezvăluită pentru prima dată în mod clar – e vorba de fapt de **Ideea de Dreptate**, de **εἶδος**, iar apariţia acestui faimos termen platonic în acest moment, este departe de a fi întâmplătoare. Există însă o oarecare neglijenţă la mulţi din traducătorii acestui fragment, neglijenţă sau neînţelegere ce face ca sensul platonic original să fie întrucâtva **subminat**. Iată în continuare fragmentul **432b** în originalul elin, cât şi în cele mai importante traduceri pe care le-am avut la dispoziţie:

„Εἶεν, ἦν δ᾽ ἐγώ: τὰ μὲν τρία ἡμῖν ἐν τῇ πόλει κατῶπται, ὥς γε οὑτωσὶ δόξαι: **τὸ** δὲ δὴ **λοιπὸν εἶδος**, δι᾽ ὃ ἂν ἔτι ἀρετῆς μετέχοι πόλις, τί ποτ᾽ ἂν εἴη; δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτ᾽ ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη.”[31] (432b)

„Bine – am zis. Trei calităţi ale cetăţii noastre le-am văzut, pe cât se pare. **Ultimul aspect**, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? Căci e vădit că tocmai aceasta e dreptatea!”[32]

„And so, I said, we may consider three out of the four virtues to have been discovered in our State. **The last of those qualities** which make a state virtuous must be justice, if we only knew what that was.”[33]

[31] Platon, *Republica*, Vol.I, Editura Teora, 1998, p.394

[32] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.214

[33] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translator Benjamin Jowett, p.348

"All right", I said. "Three of them have been spied out in our city, at least sufficiently to form some opinion. Now what would be **the remaining form** thanks to which the city would further partake in virtue? For, plainly, this is justice."[34]

„Bien, dis-je; voilà trois sortes de qualités que nous avons reconnues dans l'État, si je ne m'abuse; quant à la dernière, qui complète la vertu de l'État, que peut-elle être? Il est évident que c'est la justice."[35]

„Poursuivons donc, repris-je. Voilà, au moins à en juger ainsi, trois espèces d' excellence découvertes par nous dans l'Etat.

Quant à celle qui reste maintenant comme en étant encore un facteur pour lui, en quoi peut-elle bien consister? Cette **espèce**, c'est en effet manifestement la Justice!"[36]

[34] *The Republic of Plato*, BasicBooks, 1991, translator Allan Bloom, p.110

[35] Platon, *Œuvres complètes*, TOME 7.1, LES BELLES LETTRES, 1933 (G. BUDÉ), trad. Emile Chambry, p.25

[36] Platon, *Œuvres complètes*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, traduction par Léon Robin, p.997

Termenul **εἶδος** este tradus**:**	Traducător
aspect	Andrei Cornea
quality	Benjamin Jowett
form	Allan Bloom
qualité	Emile Chambry
espèce	Léon Robin

Ne reîntâlnim aşadar cu **εἶδος –** termenul central al filozofiei platonice tocmai în momentul când este dezvăluit înţelesul ***Dreptăţii*** (δικαιοσύνη). Principalul câştig al acestui fragment este faptul că înţelegem acum că ***Dreptatea*** este un **εἶδος.** ***Dreptatea*** este IDEE, nu e „aspect", nu e „calitate" şi nu e „specie".

Pentru a fi consecvenţi cu îndreptările anterioare ale traducerilor lui Platon în româneşte, propunem să folosim „**Idee**" în loc de „aspect" – varianta preferată de Andrei Cornea. Dintre traducerile consultate şi prezentate anterior, Allan Bloom se situează cel mai mult în spiritul textului platonic. Celelalte traduceri nu ne plac. Desigur că dacă traducem pe **εἶδος** prin **Idee** nu reuşim să aducem textului prea multă claritate în plus. Nu am făcut decât să înlocuim o necunoscută cu o altă necunoscută. Dacă până acum ne-am întrebat ce este ***Dreptatea***, de acum înainte ne vom întreba ce este **εἶδος-**ul, ce este Ideea lui Platon, iar dificultatea demersului pare mai degrabă să crească decât să scadă.

Se zice, cum că nici măcar Aristotel nu l-ar fi înţeles pe Platon, şi atunci ce şanse vom fi având noi să cădem pe înţelesurile reale ale operei platonice? Aşa că, singurul lucru decent şi pe măsura puterilor noastre este ca măcar să indicăm, să semnalăm locurile unde ne-am întâlnit cu Ideea lui Platon, sperând ca într-un viitor mai mult mult sau mai puţin apropiat să înţelegem fără rest tot adevărul **εἶδος**-ului platonician.

Vom reveni în cele ce urmează şi asupra fragmentul 433a, care şi el, citit în elină, vorbeşte despre IDEE. La 433a aflăm iarăşi termenul central platonicia, şi anume pe **εἶδος.**

εἶδος este tradus**:**	Traducător
aspect	Andrei Cornea
a part	Benjamin Jowett
form	Allan Bloom
forme	Emile Chambry
espèce	Léon Robin

Traducerea lui Allan Bloom este şi de această dată exactă, ca de altfel şi cea a lui Emile Chambry. Propunem următoarea variantă în limba română ce se doreşte a fi mai riguroasă decât transpunerea lui Cornea: “Principiul pe care de la început l-am stabilit ca necesar a fi înfăptuit întru toate, când cetatea am întemeiat-o, acesta este, după cum mi se pare, Ideea de Dreptate sau vreo altă Idee.” Iată în continuare textul elin şi alte câteva traduceri:

„ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατῳκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἤτοι τούτου τι **εἶδος** ἡ δικαιοσύνη."[37] (433a)

„ [...] acel principiu, pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea – el însuşi, ori vreun **aspect** al său."[38]

„You remember the original principle which we were always laying down at the foundation of the State, […] now justice is this principle or **a part** of it."[39]

[37] Platon, *Republica*, Volumul I, Editura Teora, 1998, p.396

[38] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.215

[39] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translator Benjamin Jowett, p.349

„That rule we - set down at the beginning as to what must be done in everything when we were founding the city – this, or a certain **form** of it, is, in my opinion, justice."[40]

„De fait, ce que, dès le début, dans le temps où nous fondions l'État, nous avons établi qu'il fallait constamment faire, c'est ce qu'est, à mon avis, la justice, ou, pour le moins, une certaine **espèce** de celle-ci."[41]

„Ce que nous - avons établi dès le début, quand nous jetions les fondements de notre État, comme un devoir universel, c'est ce devoir, si je ne me trompe, ou en tout cas quelque **forme** de ce devoir, qui est la justice."[42]

[40] *The Republic of Plato*, BasicBooks, 1991, translator Alan Bloom, p.111

[41] Platon, *Œuvres complètes*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, traduction par Léon Robin, p.998

[42] Platon, *Œuvres complètes*, TOME 7.1, LES BELLES LETTRES, 1933 (G. BUDÉ), trad. Emile Chambry, p.26

Importanţa fragmentelor **432b** şi **433a** este imensă şi nu poate fi egalată de nimic din ceea ce le urmează. După studiul atent al acestor fragmente ne-am convins că *Dreptatea* este **εἶδος**.

Dar *înţelepciunea* (ἡ σοφὴ), *curajul* (ἡ ἀνδρεία) şi *cumpătarea* (ἡ σωφροσύνη) nu sunt şi ele tot IDEI?

Evident că au acelaşi statut de Idei, aceasta fiind a doua observaţie foarte importantă pe care trebuie să o facem. Abia după ce fiecare din aceste Idei (şi nu calităţi, aspecte şi orice alte variante vor fi preferat traducătorii), îşi găsesc corespondenţa cu câte o clasă socială, abia ulterior, este descoperită prin excludere Dreptatea: *care ar putea fi* ***Ideea rămasă?*** **(τὸ λοιπὸν εἶδος) –** a întrebat Socrate (432b).

După acest moment clasa Ideilor se va extinde. Republica devine o stranie simfonie a Ideilor.

După ce s-a aflat Dreptatea ca fiind un **εἶδος** şi ca fiind identică cu **οἰκειοπραγία**, discuţia se întorce la primordiala întrebare, ce va fi fiind Dreptatea pentru un individ? Cetatea perfectă a fost doar durată cu acest scop, de a găsi mai uşor Dreptatea în elementul mare, pentru ca apoi, prin extindere să se afle ce este ea în elementul mic, în individ.

„Acum însă să ducem la capăt cercetarea la care ne-am gândit, anume că, dacă ne-am apuca să privim dreptatea mai întâi într-unul din lucrurile mai mari care o conţin, ar fi mai lesne de văzut în ce fel este ea într-un individ.

Ni s-a părut că acel ‹‹ lucru mai mare ›› este o cetate şi am durat-o cât am putut de bună, ştiind că doar într-una bună s-ar afla dreptatea. Ceea ce s-a şi întâmplat. Să ne întoarcem privirile şi spre individ, iar dacă vom putea face verificarea, va fi bine."[43] (434 d-e)

Întorcând privirea spre individ, Socrate face o interesantă, dar enigmatică afirmaţie: *în ceea ce priveşte* ***Însuşi Ideea Dreptăţii*** (**αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος***) omul drept e la fel cu cetatea dreaptă.* (435b) Cornea traduce şi el εἶδος prin Idee, aşa cum este şi normal după părerea noastră. Ştim deja – într-un mod destul de vag dar nu asta contează – cum că cetatea ar cuprinde nişte Idei: Curajul, Înţelepciunea etc.

Postulându-se identitatea dintre individ şi cetate, nu putem să nu ne întrebăm dacă nu cumva va fi fiind vreo legătură şi între aceste Idei şi sufletul individului?

La această bănuială ne răspunde fragmentul **435bc**, text ce marchează **EXTINDEREA IDEILOR** în sufletul individului, oricât de stranie ar fi această extindere.

Dar ca să ne convingem de această extindere este obligatoriu să citim acest fragment în originalul elin. Iată în continuare textul cât şi cele mai importante traduceri pe care le-am avut la dispoziţie:

[43] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.218

„ - καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὦ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.

- πᾶσα ἀνάγκη, ἔφη.

- εἰς φαῦλόν γε αὖ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ θαυμάσιε, σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή."[44] (435b-c)

„ - La fel, prietene, îl vom vedea şi pe individ: el are aceleaşi aspecte în suflet /precum cetatea/ şi e cuvenit să ne folosim de aceleaşi nume, precum în cazul cetăţii, datorită unor reacţii identice / ale acestor aspecte / cu reacţiile / părţilor cetăţii/.

- Neapărat.

- Nenorocită cercetare a sufletului în care am picat, minunat om, fie că el are cele trei părţi, fie că nu!"[45] (trad. **Andrei Cornea**)

[44] Platon, *Republica*, Volumul I, Editura Teora, 1998, p.404

[45] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.219

„And so of the individual; we may assume that he has the same three principles in his own soul which are found in the State; and he may be rightly described in the same terms, because he is affected in the same manner?

Certainly, he said.

Once more then, O my friend, we have alighted upon an easy question whether the soul has these three principles or not?"[46]

(trad.**Benjamin Jowett**)

„Then it's in this way, my friend, that we'll claim that the single man – with these same forms in his soul – thanks to the same affections as those in the city, rightly lays claim to the same names.

Quite necessarily, he said.

Now it's a slight question about the soul we've stumbled upon, you surprising man, I said. Does it have these three forms in it or not?"[47]

(trad. **Allan Bloom**)

[46] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translator Benjamin Jowett, p.350

[47] *The Republic of Plato*, BasicBooks, 1991, translator Allan Bloom, p.114

„ – Et par suite, mon cher, au sujet de l'individu, nous jugerons bon d'admettre que, ayant en sa propre âme ces mêmes formes, il a, du fait de présenter les mêmes états que ceux dont nous parlions, un droit justifié aux mêmes dénominations que l'État.

– C'est absolument forcé, dit-il.

– C'est une bien misérable question, repris-je, sur laquelle nous voilà tombés, homme étonnant! la question de savoir si l'âme possède ou non ces trois formes..."[48]
(trad. **Léon Robin**)

„-Si donc, ami, nous trouvons dans l'âme de l'individu aussi ces mêmes genres de qualités, nous jugerons qu'il mérite les mêmes noms que l'État, puisqu'il a les mêmes dispositions.

-C'est de toute nécessité, dit-il.

-Nous voilà ramenés, mon admirable ami, repris-je, à la facile question de savoir si l'âme a en elle ces trois sortes de qualités, ou si elle ne les a pas."[49]
(trad. **Emile Chambry**)

[48] Platon, *Œuvres complètes*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, traduction par Léon Robin, p.1002

[49] Platon, *Œuvres complètes*, TOME 7.1, LES BELLES LETTRES, 1933 (G. BUDÉ), trad. Emile Chambry, p.30

Fragmentul anterior reprezintă ultima întâlnire memorabilă cu metafizica platoniciană din cartea a IV-a a Republicii. Acest fragment are o importanţă remarcabilă, întrucât, din punct de vedere în primul rând terminologic, nu ne mai întâlnim doar cu **εἶδος-**ul**,** cu Ideea singulară, ci cu **εἴδη**-le, cu IDEILE în multiplicitatea lor abstractă.

Să redăm într-un tabel sintetic felul cum traducătorii amintiţi anterior au preferat să transpună expresiile: „***τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη***" (435b) şi „***τὰ τρία εἴδη ταῦτα***"(435c), pe care noi le-am reda prin „aceste aceleaşi Idei" şi respectiv „aceste trei Idei":

	„τὰ αὐτὰ ταῦτα **εἴδη**" (435b)	„τὰ τρία **εἴδη** ταῦτα"(435c)
Andrei Cornea	„aceleaşi **aspecte**"	„cele trei **părţi**"
Benjamin Jowett	„the same three **principles**"	"these three **principles**"
Allan Bloom	„these same **forms**"	„these three **forms**"
Emile Chambry	„ces mêmes genres de **qualités**"	„ces trois sortes de **qualités**"
Léon Robin	„ces mêmes **formes**"	„ces trois **formes**"

Traducerea lui Andrei Cornea are o exasperantă inconstanţă. În doar câteva rânduri, Cornea a trecut de la a traduce pe **εἶδος** prin **„idee”** la a transpune prin **„aspecte”** termenul grec **εἴδη** (pluralul lui **εἶδος),** şi sfârşind prin a prefera varianta „cele trei **părţi**” pentru expresia „τὰ τρία **εἴδη** ταῦτα”.

Dintre celelalte traduceri, Benjamin Jowett a tradus nu foarte inspirat pe **εἴδη** prin **principii.** Allan Bloom traduce cu exactitate pe **εἴδη** prin **forme.** Corect traduce şi Léon Robin, la fel, prin **forme**. Emile Chambry alege însă neinspirata variantă **calităţi**.

Concluzia acestui fragment este una singură : fie că ne place sau nu, că înţelegem sau nu gândul lui Platon, dar sufletul nostru posedă IDEI, or ce va fi vrând să însemne acest lucru, nu tocmai uşor de pătruns, cel puţin până în acest moment al cercetării noastre. Textul, nu atât criptic, cât sărac în detalii poartă şi el o vină pentru nedumerirea pe care o simţim când aflăm că sufletul **are** anumite Idei. Dar să trecem la cartea a V-a a Republicii, unde multe din nedumeririle noastre de acum vor fi lămurite.

Cartea a V-a (449a-480a)

Această carte a V-a a Republicii lui Platon începe aproape în derizoriu; dar dincolo de această aparenţă, tot despre Idee va fi vorba, şi mai mult decât atât, va intra în scenă şi persoana ce are acces la această Idee: iar acesta este filozoful-rege.

Socrate se pregătea să analizeze modul cum regimurile politice se schimbă unele în altele, când, la insistenţele convorbitorilor săi, discuţia va lua un cu totul alt făgaş. Se va vorbi despre posesia comună a femeilor şi a copiilor, cât şi despre educaţia pe care trebuie să o primească aceştia. Fabula animalieră prin care se începe expozeul asupra educaţiei femeilor este sugestivă, dar şi destul de puerilă: „– Iată cum : oare socotim că e cazul ca femelele câinilor să păzească şi ele ceea ce păzesc masculii, să vâneze împreună şi să facă totul laolaltă? Sau ele trebuie să rămână acasă, ca fiind neputincioase din pricina fătatului căţeilor şi al hrănitului acestora, iar masculii să aibă toată truda şi grija turmei? – Împreună să facă totul. Doar că ne vom folosi de femele ca fiind mai slabe, în timp ce de masculi – ca de unii mai puternici."[50] (451 d-e) Dar pentru a fi capabile să se achite de aceleaşi sarcini, este necesar ca şi femeile să primească aceeaşi educaţie ca şi bărbaţii (451e).

[50] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.237

Aşadar, educaţia femeilor se va face prin Arta muzelor şi prin gimnastică (452a), iar ele vor avea aceeaşi ocupaţie ca şi bărbaţii.

Dar nu este această concluzie o încălcare a principiului specializării pe baza căruia a fost durată cetatea perfectă? Dreptatea, aceeaşi cu **οἰκειοπραγία,** impunea ca fiecare individ să execute o unică ocupaţie, aceea pentru care el este cel mai înzestrat de la natură. Fragmentul 453b-453c ilustrează tocmai această contradicţie: „– Să spunem atunci, în numele acelora următoarele: ‹‹ O Socrate şi Glaucon, nu-i deloc nevoie ca alţii să fie în dezacord cu voi. Căci voi înşivă aţi fost de acord, la începutul durării cetăţii pe care aţi durat-o, că fiecare, potrivit cu firea sa, trebuie să facă un singur lucru, anume cel care îi este propriu. ›› – Am fost de acord, cum de nu. – Dar nu se deosebeşte cu totul, la fire, femeia de bărbat? – Cum să nu se deosebească? [...] – ‹‹ Nu e limpede că greşiţi acum afirmând lucruri contrare vouă înşivă, când susţineţi că bărbaţii şi femeile trebuie să aibă aceeaşi îndeletnicire, de vreme ce naturile lor sunt, în cea mai mare măsură, deosebite? ›› ”[51] Prezentăm mai jos fragmentul **454 a-b** ce rezolvă contradicția anterioară, trimițând discuţia spre metafizică, spre **εἶδος,** fragment pe care-l urmărim aşa cum ne-am obişnuit în originalul elin, cât şi în traducerile Cornea, Jowett, Bloom, Chambry şi Robin**:**

[51] Platon, *Opere V*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, trad. Andrei Cornea, p.238

„ἦ γενναία, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὦ Γλαύκων, ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης. [...] ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι **κατ᾽ εἴδη** διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι. […] τὸ μὴ τὴν αὐτὴν φύσιν ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν, ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ᾽ ὁπηοῦν τί **εἶδος** τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε, ὅτε τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλῃ φύσει ἄλλα, τῇ δὲ αὐτῇ τὰ αὐτὰ ἀπεδίδομεν.[52] (454 a-b)

„Straşnică e, Glaucon, puterea artei de a discuta în contradictoriu! [...] Fiindcă mi se pare că mulţi cad, chiar fără voie, în ea, crezând că practică dialectica şi nu că se sfădesc. Aceasta, deoarece ei nu pot să examineze spusa, făcând distincţii ce ţin de idee, ci urmăresc opoziţia faţă de ce s-a spus, legându-se doar de nume. Ei se sfădesc şi nu discută unii cu ceilalţi. [...] Urmărim, viteji nevoie mare şi cu duh de sfadă, faptul că firi neidentice nu trebuie să aibă de-a face cu aceleaşi ocupaţii; privim doar la nume. Căci nu am cercetat în nici un fel ce înseamnă, ca idee, ‹‹natură identică›› şi ‹‹natură diferită›› şi la ce se referă această idee, atunci când stabilim că firi diferite practică ocupaţii diferite, iar firi identice – aceeaşi ocupaţie.” [53] (454ab)

[52] Platon, *Republica*, Volumul I, Editura Teora, 1998, p.454

[53] Platon, *Opere V*, 1986, trad. Andrei Cornea, p.240-241

"Verily, Glaucon, I said, glorious is the power of the art of contradiction! […] Because I think that many a man falls into the practice against his will. When he thinks that he is reasoning he is really disputing, just because he cannot define and divide, and so know that of which he is speaking; and he will pursue a merely verbal opposition in the spirit of contention and not of fair discussion. […]

Why we valiantly and pugnaciously insist upon the verbal truth, that different natures ought to have different pursuits, but we never considered at all what was the meaning of sameness or difference of nature, or why we distinguished them when we assigned different pursuits to different natures and the same to the same natures."[54]

„-Oh, Glaucon, I said, he power of the contradicting art is grand. [...] Because, I said, in my opinion, many fall into it even unwillingly and suppose they are not quarreling but discussing, because they are unable to consider what's said by separating it out into its forms. They pursue contradiction in the mere name of what's spoken about, using eristic, not dialectic, with one another.

Following the name alone, we courageously, and eristically, insist that a nature that is not the same must not have the same practices.

But we didn't make any sort of consideration of what form of different and same nature, and applying to what, we were distinguishing when we assigned different practices to a different nature and the same ones to the same."[55]

[54] *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952, translator Benjamin Jowett, p.358

[55] *The Republic of Plato*, BasicBooks, 1991, translator Allan Bloom, p.132

„-Ah, Glaucon, repris-je, quel prestige n'y a-t-il pas dans la vertu que possède l'art de la controverse ! [...]

Parce que, répondis-je, bien des gens, à mon avis, y font le plongeon, et même sans le vouloir, qui s'imaginent, non pas chicaner, mais discuter! et cela, pour la raison qu'ils sont incapables d'examiner ce qui est en question, en se le divisant selon ses caractères, et qu'au contraire c'est sous le rapport uniquement des mots qu'ils poursuivent la contradiction, usant les uns à l'égard des autres de chicane, non point de discussion. [...]

En ce que l'obligation de ‹‹ ne pas ›› laisser s'appliquer à des occupations, qui sont les mêmes, des natures qui ‹‹ ne ›› sont ‹‹ pas ›› les mêmes, voilà la contradiction que, sous le rapport des mots, nous poursuivons avec autant de vaillance que de chicanerie ; alors que nous n'avons même pas examiné quel est le caractère de cette différence comme de cette identité de nature, ni déterminé quel était l'objet où tend ce caractère quand, à une nature différente, nous attribuions des occupations différentes, et, à la même, les mêmes occupations!"[56]

[56] Platon, *Œuvres complètes*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, traduction par Léon Robin, p.1024-1025

„En vérité, Glaucon, repris-je, l'art de la dispute a un singulier pouvoir. [...]

Parce que, dis-je, bien des gens me paraissent se jeter dans la dispute, même sans le vouloir ; ils se figurent qu'ils discutent, alors qu'ils ne font que chicaner, et cela, parce qu'ils sont incapables d'étudier une question en la divisant selon les genres et qu'ils ne s'attachent qu'aux mots dans leur effort à contredire l'interlocuteur: leur procédé n'est que chicane, et non pas discussion. [...]

C'est que, nous fondant sur un mot, nous soutenons avec une belle intrépidité, en vrais chicaneurs, que des natures différentes ne doivent pas avoir les mêmes occupations, et que nous n'avons aucunement examiné dans quelle espèce nous rangions cette différence et cette identité de nature, et à quel objet nous la rapportions, lorsque nous avons attribué des emplois différents à des natures différentes et les mêmes emplois aux mêmes natures."[57]

[57] Platon, *Œuvres complètes*, TOME 7.1, LES BELLES LETTRES, 1933 (G. BUDÉ), trad. Emile Chambry, p.56

Avem aşadar o contradicţie, o încălcare a Dreptăţii înţeleasă ca **οἰκειοπραγία.** Dar e numai o contradicţie aparentă ce îşi va găsi rezolvarea în transcendent, în regiunea Ideilor pure. Doar cei care nu sunt destul de exersaţi asupra **IDEII**, pot cădea peste astfel de dileme. Doar cei care practică sfădindu-se eristica şi cred că fac dialectică pot face confuzii sau erori. Aşadar, aparenta contradicţie cum că femeile şi bărbaţii nu trebuie să practice aceeaşi ocupaţie, este rezolvată într-un plan transcendent, făcând apel la Idee. Doar urcând în planul Ideilor pure vor fi rezolvate aparentele contradicţii. Bărbaţii şi femeile nu au aceeaşi fire doar în mod aparent, iar în această eroare cad cei care nu au acces la Ideea Identităţii, ce în Phaidon era numită Egalitatea în Sine. Punctul central al fragmentului 454a stă în doar câteva cuvinte: „διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ᾽ εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν” – pe care A.Cornea le traduce exemplar: „deoarece ei nu pot să examineze spusa, făcând distincţii ce ţin de idee”. Şi într-adevăr, de Idee e vorba în acest fragment sau de ***formă***, cum traduce cu precizie şi Allan Bloom. Celelalte traduceri ale termenului central al filozofiei platonice (**εἴδη**) prin: ***genuri*** (Chambry) sau ***caractere*** (Robin) – le considerăm imprecise.

Punctul central al fragmentului 454b este expresia: „ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ᾽ ὁπηοῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως” – iar Andrei Cornea traduce şi de această dată foarte inspirat prin:

„căci nu am cercetat în nici un fel ce înseamnă, ca idee, ‹‹natură identică›› şi ‹‹natură diferită›› ”.

Expresia anterioară rezolvă pe deplin aparenta contradicţie referitoare la faptul că bărbaţii şi femeile vor avea aceleaşi ocupaţii, deşi au naturi diferite. S-a precizat, încă o dată, că doar cei ce nu cunosc **Ideea de Identitate** şi **Ideea de Alteritate** pot vedea o contradicţie reală şi nu doar una aparentă. Aproape de încheierea analizei noastre asupra fragmentelor 454 a-b, oferim un tabel ce coroborează variile traduceri ale termenilor cheie **εἴδη**, şi respectiv **εἶδος:**

	εἴδη (454a)	**εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως** (454b)
Andrei Cornea	idee	ca idee, ‹‹natură identică›› şi ‹‹natură diferită››
Benjamin Jowett	-	the meaning of sameness or difference of nature
Allan Bloom	forms	form of different and same nature
Emile Chambry	les genres	espèce nous rangions cette différence et cette identité de nature
Léon Robin	caractères	le caractère de cette différence comme de cette identité de nature

POEZIE ȘI CENZURĂ ÎN REPUBLICA LUI PLATON

”*Orice om cult crede a ști despre Republica două lucruri, amândouă regretabile: că Platon schițează aici drept stat ideal unul autoritar la culme; în al doilea rând, că dă afară pe poeți din cetatea sa*”[58] ne spune Constantin Noica în prefața traducerii Republicii realizată de Andrei Cornea. Așadar, toată lumea pare să știe că Platon îi alungă pe poeți din cetatea sa ideală. Și s-a scris multă literatură, foarte multă în jurul acestei probleme. Cu toate acestea, motivele acestei decizii sunt departe de a fi elucidate. Pentru a liniști larma și gălăgia interminabilă a comentatorilor zeloși, ne propunem să aducem lumină în această îndelung disputată chestiune. Mai multe sunt motivele alungării poeților din cetatea lui Platon. Le vom analiza pe rând, începând cu cel mai important. Care este deci acest motiv esențial, sâmburele originar din care a ieșit apoi vehementa cenzurare a artelor imitative și alungarea lor din cetatea ideală?

Dacă ar fi să studiem cronologic *evoluția antipatiei* lui Platon față de poezie și poeți ne vom lovi la început de o nedumerire. Pentru că, preferințele sale spirituale inițiale nu ne prea ajută să ghicim furibundul său atac împotriva poeziei și artelor imitative de mai târziu. Mai mult decât atât, primele sentimente ale lui Platon față de poezie au fost deosebit de calde, dacă ar fi să fie veridică anecdota transmisă de Diogene Laertios.

[58] Noica C. *în Cuvântul prevenitor* în Platon, *Opere V*, 1986, p.9

Se admite că Platon, în tinerețe, s-a ocupat cu pictura și a scris poeme, mai întâi ditirambi și apoi poeme lirice și tragedii. *"Mai târziu, fiind gata să se prezinte la concurs cu o tragedie, ascultând pe Socrate vorbind în fața teatrului lui Dyonysos, își sorti poemele sale flăcărilor [...]."*[59] Convertirea lui Platon la filozofie și renunțarea brutală la prima lui vocație ni se pare un fapt plin de înțelesuri adânci. Ce vorbea Socrate oare în fața teatrului de l-a cucerit atât de decisiv pe Platon? Și despre ce anume vorbea? Înclinăm să credem că vorbea atât despre filozofie cât și despre *poezie*, iar acestea două se aflau probabil puse într-un raport de excludere reciprocă.

Socrate îi vedea de obicei pe poeți ca pe niște făpturi inspirate, capabile să creeze lucruri minunate atunci când sunt posedate de muze. Mediocri și săraci cu duhul în esența lor, poeții sunt niște instrumente la care cântă divinitatea. De aceea Platon a trebuit să aleagă. Și a ales filozofia în dauna poeziei. Mai mult de atât, și-a ars poemele, considerând poezia o ocupație nevrednică de un bărbat adevărat. Ar fi spus atunci, invocând pe zeul focului: "*Hai, căci Platon de tine are nevoie, Hefaistos.*"[60] Și chiar dacă nu putem decât ghici motivele convertirii lui Platon la filozofie, un lucru este cert: primul conflict cu poezia și implicit renunțarea la aceasta s-a petrecut când l-a cunoscut pe Socrate.

---

[59] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Polirom, 2001, p.129

[60] Diogenes Laertios, *Op.cit.*, p.129

Motivul prim, cauza originară ce a dus la faimoasa alungare a poeților, este un sentiment, mai precis **un resentiment.** Nu era nevoie să ajungem la Marx ca să înțelegem că filozofia se poate opinti la roata istoriei modificându-i cursul. Și nu era nici neaparată nevoie de intuițiile lui Nietzsche și de studiile lui Max Scheler pentru a înțelege că resentimentul există de când lumea și va dăinui cât lumea. Este meritul lui Scheler de a fi arătat cum un grăunte resentimentar poate genera judecăți de valoare și ample sisteme teoretice. Scheler definea resentimentul drept o intoxicație psihică de durată provocată de reprimarea și descărcarea anumitor afecte și emoții:

> (1) ”Cel mai important punct de plecare în constituirea resentimentului este **impulsul răzbunării.**”[61]
>
> (2) ”Un al doilea punct de plecare în formarea resentimentului îl constituie **invidia, gelozia și spiritul de concurență.**”[62]

(1) Trecem de obicei prea ușor peste următorul fapt: în 399 î.Hr. Socrate a fost condamnat la moarte pentru că strică şi corupe tineretul, nu respectă zeii cetății și introduce divinități noi (Apologia, 24c). Cei care l-au târât pe Socrate în fața tribunalului atenian au fost: Meletos dând cuvânt dușmăniei poeților, Anytos din partea meșteșugarilor și a oamenilor politici iar Lycon din partea retorilor.

[61] Scheler Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, 1998, p.31
[62] Scheler Max, *Op. cit.,* p.39

După Claude Mosse, se pare că vina principală dintre cei trei acuzatori a avut-o tocmai reprezentantul poeților: „Acuzația împotriva lui Socrate a fost depusă de trei cetățeni, Meletos, Anytos și Lycon. De fapt, se pare că Meletos singur ar fi depus plângerea pe lângă arhontele-rege, magistrul care trebuia să cunoască toate problemele cu caracter religios. Or, acțiunea intentată lui Socrate era o graphe asebeias, o acțiune de impietate. Meletos era fiul unui obscur poet tragic care compusese o tetralogie cu privire la istoria lui Oedip. El însuși se declara poet și era fără îndoială tânăr în momentul procesului."[63] Astfel, maestrul lui Platon a fost dus la moarte de către un reprezentant al tagmei poeticești. Ar fi putut Platon să uite și să ierte vreodată crima poeților împotriva celui mai bun, celui mai drept dintre oameni, așa cum îl caracterizează el pe Socrate la sfârșitul dialogului Phaidon?

(2) Să vorbim acum despre cel de-al doilea motiv, după Scheler, în formarea resentimentului, adică despre "*invidie, gelozie și spirit de concurență*". Se găsește la Platon acest punct de plecare în formarea resentimentului? Răpunsul nostru este că da, se găsește, și încă, cu vârf și-ndesat, doar că e adânc camuflat sub predici despre imoralitatea poeziei sau despre imposibilitatea poeziei și a celorlalte imitații de a ajunge la cunoașterea adevărului. Suntem orbiți cu critici gnoseologice și speculative, adânc-rafinate, pentru a nu ne prinde de motivul prim, de motivul anterior, cel care a cauzat aceste critici.

[63] Mosse Claude, *Procesul lui Socrate*, Editura Orizonturi, 1996, p.115

Departe de noi gândul de a ignora motivele și criticile lui Platon la adresa poeziei. Le von enumera și analiza cu atenție și pe acestea. Doar că vom răspunde întâi la întrebarea ce este în spatele acestor critici, care sunt motivele reale. Pentru că Platon ne ascunde aceste motive, noi având acces doar la justificările sale. Dar motivele nu sunt aceleași cu justificările.

Aproape de sfârșitul cărții X, după ce desființase și alungase poezia din cetatea ideală, Platon se trădează. Aici Platon își trădează adevăratele motive împotriva poeziei. E vorba doar de câteva cuvinte, o scăpare am putea-o numi, dar care anulează toată ”raționalitatea”, toată necesitatea dictată de rațiune a excluderii lui Homer. Să nu fim învinuiți de mărginire și necioplire, spune Platon, dar „**există o veche vrajbă între filozofie și poezie.”**[64] (607a-b)

Această veche vrajbă este anterioară oricăror motive ”raționale”. Vrajba exista înainte ca Platon să descopere de ce poezia trebuie alungată, vrajba exista chiar și înainte de Platon. Așadar nu motivele raționale au fost cele ce au dus la alungarea poeziei.

Dorind să alunge logica inimii, a sentimentului din cetatea perfectă, Platon ne apare din acest fragment în flagrantul delict de a acționa tocmai din sentiment, mai precis din resentiment.

Trebuie să luăm în discuție și următorul fragment, unde este vorba, atât despre **vrajbă**, cât și despre motivul ei principal, anume invidia născută din spirit de concurență:

[64] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.427

> ” – Am auzit odată pe cineva spunând – chiar acum îmi aduc aminte – că cei asemănători, și cei buni își sunt cei mai mari dușmani, și-l invoca drept martor pe Hesiod, cel ce spune că: *Olarul pizmuiește pe olar, poetul pe poet și săracul pe cel sărac.* Și mai spunea că toate celelalte, cu cât seamănă mai mult între ele, cu atât se umplu mai tare de invidie, de vrajbă și de dușmănie ... ”[65]
> (Lysis, 215c)

Astfel, vrajba, pizma, invidia sunt daturi umane eterne. Dacă ar fi să-l credem pe Hesiod, și de ce să nu-l credem, chiar și poeții se pizmuiesc între ei. Ne pare evident că și între poeți există o concurență acerbă pentru recunoașterea valorii și a înțelepciunii, pentru laurii și aplauzele primite în teatre. În această arenă dorește să evolueze și Platon. Dar, printr-o exacerbare a orgoliului propriu, el neagă orice valoare a concurenților săi, dorind să rămână singurul adulat și urmat de mulțime: ”Crede-mă, Ion, adesea v-am invidiat pe voi, rapsozii, pentru arta voastră. Căci vrednic de invidie e faptul că ea vă cere să purtați veșminte pline de podoabă, dar totodată vă silește să vă îndeletniciți cu mulți poeți și buni, și cu Homer îndeosebi, care e cel mai bun și mai zeiesc, și să-i cunoașteți bine nu numai versurile, ci și gândul.”[66] (Ion, 530b)

[65] Platon, *Opere complete I* , Humanitas, 2001, p.151
[66] Platon, *Op. cit.,* p.306

Dar veșmintele pline de culoare și aplauzele mulțimii sunt lucruri minore. Care este adevăratul loc ocupat de poezie în cetatea greacă? ”Or, după cum se știe, Homer și Hesiod constituiau nu numai vârfuri ale poeziei elene, nu numai punctul de plecare pentru nenumărate creații epice, lirice sau dramatice, dar și educatorii Eladei și creatorii cumva ai omului elen.[...]”[67] Urmându-l pe Andrei Cornea, găsim că tema principală care se dispută nu e alta decât privilegiul de a educa și de a fi socotit educatorul Greciei. Astfel, Platon dorește ca locul ocupat nedemn de către poezie, să fie eliberat și în locul acesteia să fie instaurată filozofia.

Că poezia lui Homer a educat Elada recunoaște deschis chiar Platon, deși nu agrează ideea că priceperea în domeniul poeziei este cea mai importantă parte a educației, așa cum susține Protagoras în dialogul cu același nume: *”Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sunt bine ticluite și care nu, și să știi să le explici, iar atunci când ești întrebat să știi să dai seamă.* ”[68] (Protagoras, 339a) Credința lui Protagoras era însă pe larg împărtășită în spiritul colectiv al acelor vremi. Mai mult decât atât, posesorii priceperii în domeniul poeziei, credeau că stăpânesc toate domeniile care sunt tratate sau amintite în poezii, de la medicină la strategia militară, și de la simplele meșteșuguri până la înțelepciunea supremă.

[67] Cornea A. în interpretarea la Republica din Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.53
[68] Platon, *Opere complete I*, Humanitas, 2001, p.539

Poeții credeau astfel că înțelegerea lor, înțelepciunea lor îmbrățișează întreaga lume. Ecouri ale acestei credințe se găsesc atât în dialogul Ion, cât și în cartea X a Republicii.

Platon era adeptul specializării, al **oikeiopragiei** și adversar al diletantismului plin de el, așa cum era cel afișat de poeți. Astfel, *"cine nu stăpânește un anumit meşteşug nu va fi în stare să judece cu pricepere cele spuse sau înfăptuite pe temeiul acelui meşteşug*" [69] (538b), spune Socrate în dialogul cu poetul Ion, iar acesta e silit să-i dea dreptate.

Un atac vehement împotriva educației prin poezie, împotriva diletantismului la care duce aceasta va avea loc în cartea X a Republicii. Mai întâi Platon își fixează ținta: "[...] *îi auzim pe unii spunînd că aceştia, poeţii, cunosc toate meseriile, tot ceea ce priveşte virtuţile şi viciile omeneşti, precum şi tot ceea ce e în legătură cu zeii.*" [70] (598e) Ținta lui e aparenta înțelepciune a poeților, diletantismul unora care cred că știu totul doar pentru că știu ceva. Dar ce oameni au însănătoșit Homer sau poeții mai noi ca să poată pretinde că cunosc medicina, întreabă Platon.

Cei care să depună mărturie în favoarea poeților lipsesc însă. „*Însă Homer se apucă să vorbească despre chestiunile cele mai însemnate şi mai frumoase, despre războaie, campanii militare şi cîrmuirea cetăţilor, despre educaţia oamenilor.*"[71] (599c)

[69] Platon, *Opere complete I*, Humanitas, 2001, p.318
[70] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.416
[71] Platon, *Op. cit. ,* p.417

Atacul împotriva poeziei din ultima Carte a Republicii ia forma unui dialog direct cu Homer: *”Dragă Homer, dacă e adevărat că nu soseşti pe locul al treilea pornind de la adevăr în privinţa virtuţii, deci dacă nu eşti un alcătuitor de iluzii – ceea ce am definit drept imitator – ci vii pe locul doi şi dacă poţi cunoaşte care îndeletniciri îi fac pe oameni, în privat, ca şi în public, mai buni, ori mai răi, spune-ne nouă, care cetate a fost mai bine orînduită datorită ţie, aşa cum Lacedemona a fost datorită lui Lycurg, şi multe alte cetăţi mari şi mici au fost bine orînduite datorită altora, mulţi la număr ? Ce cetate te arată pe tine a fi fost pricina unor legi bune şi a unui folos pentru ea: Italia şi Sicilia vorbesc despre Charondas, iar noi despre Solon; dar care cetate vorbeşte despre tine?”*[72] (599d-e)

Atacul împotriva lui Homer atinge toate domeniile în care poeții ar fi revendicat că posedă cunoașterea sau înțelepciunea. Homer nu a vindecat pe nimeni, apoi nici un război nu a fos dus sub comanda sau cu sfatul acestuia. Cât despre invențiile ingenioase, folositoare științelor nici una nu e atribuită lui Homer așa cum unele sunt atribuite lui Thales din Milet sau lui Anacharsis (600a). Lipsiți de înțelepciune și imorali, poeții trebuie să plece din cetatea ideală a lui Platon. Locul lor trebuie luat de nobila castă a filozofilor, numai ei având autoritatea morală și înțelepciunea necesară pentru a conduce și educa poporul.

[72] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.417

Întâlnim aici toate punctele de plecare cerute de Scheler pentru formarea unui puternic resentiment al lui Platon împotriva poeților. În primul rând moartea lui Socrate este provocată de un reprezentant al tagmei poeticești. Poezia, contestată în statutul său totalitar de educatoare a poporului grec de către Socrate l-a condamnat la moarte pe acesta. Fără acestă crimă, poeții ar fi avut obișnuita soartă de a fi sau nu citiți, de a fi sau a nu fi luați în seamă. Sofiștii, o altă categorie cu care Platon și-a împărțit monopolul asupra educației au avut o soartă mai blândă. Și ei au fost mai mereu desconsiderați, criticați, ironizați, deși uneori Platon a avut și atitudini binevoitoare, cazul sofistului Gorgias de pildă. Oricum, nu s-a pus niciodată problema exilării și cenzurării sofiștilor. Omorul originar, odioasa crimă împotriva filozofiei au făcut-o poeții și nu sofiștii. În al doilea rând vin sentimentele de concurență și de invidie împotriva unora mai răi, mai nevrednici, nedemni de a-și asuma rolul de educatori și care totuși se află acolo sus, intangibili, arogându-și dreptul de a educa poporul, deși ei înșiși sunt lipsiți de înțelepciune și de virtute. La baza atitudinii lui Platon față de poezie stă așadar **resentimentul**. Să studiem mai departe, motivele invocate de Platon, motive aparente însă...

Am stabilit anterior, nu știm cât de convingători am reușit să fim, că motivul principal din cauza căruia au fost alungați poeții, nu este altul decât **un puternic resentiment**. Iar justificările raționale se nasc din acest sentiment originar. A susține că explicațiile *raționale* se nasc din resentiment e poate un lucru neobișnuit, dar nu nemaiîntâlnit.

Andrei Cornea în cartea sa *Platon.Filozofie şi cenzură* susține o teză destul de asemănătoare, însă cu mult mai neobișnuită. Astfel, susține Cornea, la baza întregului platonism, la baza a tot ce a gândit și scris Platon s-ar afla un sentiment, iar omul este o fiinţă raţională pentru că are intuiţii iraţionale pe care încearcă să le justifice raţional:

> „Într-o asemenea perspectivă, dacă omul poate fi numit cu temei o „fiinţă raţională", aceasta nu se poate datora faptului că el, cu ajutorul raţiunii, ar descoperi o realitate extrinsecă sau un adevăr „obiectiv", „dat", ci doar faptului că el ştie, într-o măsură mai mare sau mai mică, *să-şi justifice cu ajutorul raţiunii presupoziţiile sale preraţionale sau iraţionale*, indiferent dacă acestea sunt individuale sau colective. [...] Prin urmare, raţiunea nu este un instrument euristic, ci un instrument justificativ."[73]

Andrei Cornea refuză să creadă că la baza unei gândiri filozofice se găsesc anumite idei. La originea ideilor oricărui filozof se află un sentiment, susţine el. De pildă, tema lui Augustin e dată de propria incontinenţă iar la Descartes tema este sentimentul de protecţie adus de singurătate. Numai că filozoful încearcă să-şi camufleze tema şi să o prezinte ca ceva dedus raţional:

[73] Cornea Andrei, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p.20

„Demersul filozofiei ca raţiune justificativă începe, aşadar, printr-un act de afirmare iraţional, continuă cu o aparentă, în fond falsă demonstraţie şi se încheie regăsind punctul de plecare – aşadar într-un cerc vicios.”[74] Concluzia demersului lui A.Cornea va fi că la baza platonismului nu se află Teoria Ideilor, ci sentimentul de iubire pentru Socrate:

> „Tema lui Platon, exprimată la modul general şi neţinînd seama de accentele pe care ea le poate căpăta în diferitele dialoguri, este, după opinia mea, iubirea şi dorul pentru Socrate. [...] Iubirea pentru Socrate, aşadar. Ea trebuie înţeleasă la adevărata ei valoare, ca un sentiment copleşitor şi total – evident de natură homosexuală.”[75]

Desigur că A.Cornea exagerează și explică simplist lucruri mult prea imporante, dar, dincolo de exagerările lui nepermise, putem păstra intuiția lui fundamentală, și anume că **anumite explicații raționale se pot naște din sentiment**.

Vom prezenta în continuare motivele invocate de Platon în procesul pe care îl intentează poeziei. Capetele de acuzare pot fi încadrate în mai multe categorii:

a) cauze etice, moral-educative;
b) cauze teoretice, arta fiind la două grade distanță de adevărata realitate, de **IDEE**;
c) inutilitatea și non-sensul interpretării poeziilor;

[74] Cornea Andrei, *Platon.Filozofie şi cenzură*, p.74
[75] Cornea Andrei, *Op.cit.*, p.76

a) Vom analiza în primul rând prima cauză invocată: cauza moral-educativă. Trebuie să observăm mai întâi că, inițial, Platon doar cenzurează conținuturile mitologiei clasice: ” […] *Or, mitul, general vorbind, este o minciună, dar există în el și lucruri adevărate. Așadar, în educarea copiilor, ne folosim mai întâi de mituri și mai apoi – de exerciții fizice. (377a) […] Mai întâi deci, pe cât se pare, trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri. Dacă ei compun un mit bun, să-l acceptăm, dacă nu, să-l respingem. [...] Iar dintre miturile care le povestesc acum, multe trebuie alungate.*”[76] (377c)

Ar putea să pară oarecum ciudat că inițial Platon admite în cetate o formă purificată și cenzurată a poeziei, ca, mai apoi, în Cartea X, artele imitative să fie interzise aproape în întregime. Trebuie să observăm că nu e vorba de nici o contradicție. Este doar o avansare treptată, graduală. Poezia ocupa o poziţie mult prea sigură și rolul ei în educația grecilor era imens. Nu putea fi dată la o parte deodată.

Inițial, poezia își menține rolul, dar este instaurată cenzura. Poeții vor trebui să respecte anumite reguli în alcătuirea creațiilor lor. Aceste reguli vor fi dictate de către cei care întemeiază cetatea ideală: ”*O Adeimantos, nu suntem, eu și cu tine, poeți în clipa de față, ci întemeietori de cetate! Se cade ca întemeietorii să știe canoanele miturilor, pe care poeții trebuie să le folosească. Iar dacă aceștia s-ar abate de la aceste canoane, nu trebuie să le încredințăm facerea de mituri și nici nu trebuie lăsați să le compună.*”[77] (379a)

[76] Platon, *Opere V*, 1986, pp.146-147
[77] Platon, *Op. cit.*, p.149

Care sunt atunci aceste reguli?

1) Prima regulă: zeul este prin firea sa bun. Toate cele bune se întâmplă cu voia și cu concursul zeului. Oamenii trebuie să fie astfel recunoscători divinății pentru binefacerile primite. Nenorocirile, toate relele pe care le suferă oamenii nu au nici o legătură cu divinitatea, nu sunt trimise de aceasta, se întâmplă din voia sorții sau, din vina proprie a oamenilor. Divinitatea este străină de relele ce lovesc neamul omenesc: ”*Iată deci – am spus eu – unul dintre canoanele și legile privitoare la zei pe care vor trebui să-l respecte cei ce grăiesc și cei ce compun – anume că zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune*.”[78] (380c)

După ce Platon enunță prima regulă a compozițiilor poetice, el va indica și locuri comune din diverși autori unde acest canon este încălcat. Dar principalul inculpat este Homer. El este principalul vinovat de corupția moravurilor grecești. Una din vinile sale e că spune că chiar și divinitatea făptuiește răul trimițând oamenilor nenorociri. Cum ar putea un popor să practice binele, să creadă în morală, când până și divinitatea face, accidental sau voit, rău neamului omenesc. Astfel, spune Platon (379d), e cu totul necugetat și greșit ca Homer să vorbească următoarele:

”*Două butoaie sunt aşezate pe pragul lui Zeus*
Pline de sorți, cu bune întâiul, al doilea cu rele.”

[78] Platon, *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, p.151

2) Al doilea canon: zeul nu-și schimbă forma; zeul este o natură perfectă. Având starea cea mai bună, fiind foarte frumos și foarte bun, el nu va putea să-și schimbe forma, nu poate lua o înfățișare nici mai frumoasă, nici mai urâtă. Așadar, zeii nu se vor amesteca printre oameni luând diferite înfățișări, inducându-i pe aceștia în eroare: ”*Zeul este, așadar, pe de-a întregul sincer și adevărat, în faptă și vorbă, și nici el însuși nu-și schimbă înfățisarea, nici pe alții nu-i înșeală, fie prin vedenii, fie trimițând cuvinte sau semne, nici în timp de veghe, nici în vis.*”[79] (382e)

Dacă primul canon stabilea că divinitatea nu face niciodată rău, aici, prin a doua regulă impusă poeziei, se înlătură posibilitatea ca zeii să fie înfățișați mințind sau înșelând. ”[...] *Toți oamenii și toți zeii urăsc minciuna autentică*” (382a), așadar zeii nu vor fi prezentați înșelând pe oameni. Deci trebuie să eliminăm, spune Platon (381d), versurile din Homer care susțin că:

”*Cu-nfățișări de străini se-ntâmplă adesea că zeii*
Astfel mereu tot apar, cetăți străbat și colindă.”

3) A treia regulă de care poeții trebuie să țină cont se referă la lumea de dincolo, la modul cum trebuie descrisă împărăția lui Hades. Din cetatea ideală a lui Platon au fost izgonite relele și minciuna prin primele două canoane. Va fi izgonită și teama prin cea de-a treia regulă și în sufletele cetățenilor va străluci virtutea curajului. Dacă în dialogul Lahes se discutase despre curaj, dar nu se ajunsese la o concluzie despre natura acestuia, în Republica, va fi descoperit că fără teama în fața morții, curajul va fi insuflat tuturor.

[79] Platon, *Opere V*, 1986, pp.154-155

În preajma morții sale, Socrate e plin de nădejde că abia după moarte sufletul său va putea cunoaște ceea ce există cu adevărat, că sufletul său va pleca într-o lume mai bună. De aceea, el înfruntă moartea cu curaj. Cei din jurul său sunt plini de neliniște și îndoială. Aceștia aveau o cu totul altă impresie despre existența postumă a sufletului. Cebes, unul dintre cei ce au fost cu Socrate înaintea morții lui, va da glas acestei temeri. El, ca de altfel toți grecii, spune şi se teme că, atunci când un om moare, sufletul lui se destramă şi piere:

”*Plin de adevăr îmi pare tot ce-ai spus, Socrate, numai că învățătura ta despre suflet nu este menită să-i convingă prea ușor pe oamenii cei mulți, care se tem că, odată despărțit de trup, sufletul nu mai rămâne în ființă nicăieri și că, în ziua morții unui om, se află nimic și piere: în clipa când iese din trup şi se desface de el, se risipeşte ca o adiere, ca un fum, se pierde destrămându-se în zbor şi încetează să mai fiinţeze undeva.*”[80] (70a)

Temerile lui Cebes au o largă răspândire, căci, în fond, ceea ce el susţine sunt de fapt concluziile asupra morţii ale întregului popor grec. Iar aceste impresii despre tărâmul umbrelor, despre lumea lui Hades, s-au strecurat în inconștientul colectiv al grecilor odată cu versurile lui Homer.

Locurile din care obţinem imaginea a ceea ce credeau grecii despre moarte şi lumea de apoi sunt destul de numeroase, dar cea mai cunoscută şi detaliată imagine o găsim în cântul XI din Odiseea lui Homer. Este locul unde Ulise ajunge în tărâmul umbrelor, invocându-i pe morţi, pentru a-l putea asculta pe profetul Tiresias.

[80] Platon, *Opere IV*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1983, p.69

Invocarea morţilor se face printr-un sacrificiu de sânge. Ulise sapă o groapă de un cot şi toarnă pentru morţi în ea paos, mied, vin dulce, iar apoi apă şi făină. După ce se roagă noroadelor de umbre, înjunghie două oi deasupra gropii care se umple cu sânge. Atunci sufletele morţilor încep să se adune roind cu vuiet asurzitor de pretutindeni.

Tiresias se apropie de Ulise, îl recunoaşte, iar după ce bea din sânge, îl va sfătui cum să ajungă acasă. Tiresias, cât şi Ahile sunt singurii cărora li s-a lăsat memoria şi gândirea. Restul sufletelor trăiesc în uitare şi în inconştienţă, putând fi aduse la o sclipire efemeră de viaţă doar dacă li se permite să bea din sânge. Numai aşa ele îşi recapătă o scurtă vreme memoria şi conştiinţa, pentru ca apoi să se întoarcă în somnul lor greu, de umbre.

Sufletul mamei lui Ulise nu-şi recunoaşte fiul, ea stă stingheră deoparte şi nu îndrăzneşte să se apropie. Abia după ce va bea din sânge îşi va recunoaşte fiul. De trei ori a încercat Ulise să-şi îmbrăţişeze mama şi de trei ori ea îi zbură din braţe ca umbra sau ca visul, făcându-l să creadă că vede doar o nălucă şi nu un lucru aievea. Dar mama sa îi ghiceşte gândul şi-i explică:

„ ...Crăiasa morţii, fiica,
Lui Zeus, nu te-nşală, că doar asta
I-a oamenilor stare după moarte,
Căci oasele şi carnea se destramă
Şi praf s-alege ea topită-n focul
Puternic arzător, de cum se duce
Din oase albe viaţa, şi ca visul
Se-naripează sufletul şi zboară."[81] *(XI, 280-290)*

[81] Homer, *Odiseea*, Editura Univers, 1979, trad. G.Murnu, p.262

Ahile, mort în asediul Troiei, a ajuns mai marele în tărâmul umbrelor. Dar soarta lui, mai mare peste bicisnice şi nesimţitoare umbre, nu e nici ea de invidiat: „*Mai bine aş vrea să fiu argat la ţară,/ La un sărac cu prea puţină stare/ Decât aci în iad să fiu mai mare.*”[82] îi mărturiseşte acesta lui Ulise. Aşadar toată mitologia tradițională a morții trebuie să fie amendată. Tot ce ar putea să provoace teamă, tot ce ar excita sensibilitatea și emoțiile indivizilor, făcându-i temători și slabi de înger trebuie ***șters:*** „*Vom șterge așadar toate poveștile de acest fel*” (386c) spune Socrate.

4) Râsul nestăvilit, cât și bocetele și jelaniile exagerate trebuiesc oprite în cetatea ideală pentru că „*asemenea emoții sunt nedemne de natura omenească*”(388d)

Oamenii adevărați, oamenii de ispravă au nevoie de foarte puține lucruri exterioare. Fericirea lor depinde doar de ei înșiși. Deci, un astfel de om va întâmpina cu calm orice nenorocire: „*Foarte puțin grav va fi pentru el, să ajungă lipsit de un fiu, frate, bani sau orice altceva. [...] când o astfel de nenorocire îi va pica pe cap, o va îndura cu cea mai mare liniște.*”[83] (387c)

Așadar, Homer nu are voie să-l înfățișeze pe Ahile plângând și jeluindu-se în toate felurile, smulgându-și părul și turnându-și praf negru peste creștet. Totodată și reversul acestor sentimente, versurile care vorbesc despre râsetele nestăvilite ale zeilor trebuiesc interzise.

---

[82] Homer, *Odiseea*, Editura Univers, 1979, traducere George Murnu, p.275

[83] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.158

Cetățenii statului ideal trebuie feriți de înclinația spre superficialitate și spre luarea în râs, astfel că versurile homerice următoare trebuiesc și ele oprite: „*Râs de nestins se-nalță pe la zeii cei preafericiți / Când pe Hefest îl văzură cum alerga prin palate.*”[84] (389a)

5) Tinerii din cetatea ideală trebuie să fie cumpătați, spune Platon, iar această cumpătare se referă la faptul de a fi stăpâni peste plăcerile băuturii, mâncării și iubirii. Dar tinerii nu pot deveni cumpătați din cauza unor modele negative ce parvin odată cu versurile lui Homer. În primul rând Platon condamnă ușurătatea amoroasă de care dau dovadă zeii:

„ […] *Zeus, în ceasul când ceilalți zei și oamenii dormeau, fiind singurul treaz, [...] din pricina poftei de iubire și că s-a simțit atât de atras, văzând-o pe Hera, încât nici nu a mai voit să intre în casă, ci a dorit să se împreuneze cu ea acolo, pe pământ, spunând că îl stăpânește într-atât pofta, cât nici prima dată nu i se întâmplase, când ei s-au dus pe-ascuns de dragii părinți. De asemenea nu e frumos nici să-i înfățișezi pe Ares și Afrodita înlănțuiți de Hefaistos din pricina unor pofte asemănătoare.*”[85] (390c)

6) *Decalogul* etic platonician împotriva poeziei se încheie cu o ultimă directivă: poeții, în operele lor, nu trebuie să-i înfățișeze pe cei ticăloși și nedrepți ca fiind fericiți. Să nu înfățișeze vreodată nici că nedreptatea nedată în vileag ar fi folositoare.

[84] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, pp.159-160
[85] Platon, *Op.cit.*, p.162

Am enumerat mai sus *decalogul* etic platonician de care trebuie să țină seama poeții în lucrările lor. Mai departe, Platon va analiza creațiile poetice din punct de vedere teoretic. Vom studia în cele ce urmează a doua mare categorie de cauze ce vor duce la alungarea poeziei din cetatea ideală. Așa cum vom vedea, dacă reproșurile de natură moral-educative implică cenzurarea poeziilor, reproșurile din a doua categorie, reproșurile teoretice, legate de valoarea gnoseologică a poeziei, vor duce în cartea X aproape la eliminarea completă a poeziei.

După discuțiile privind conținutul etic al noii mitologii, Platon va studia și modul în care aceasta va fi exprimată. Se trece astfel de la analiza conținuturilor la analiza expresiei, a formei: ”*Să isprăvim, așadar, acum, cu ceea ce era de spus în legătură cu conținutul poveștilor! Cred însă că după cele spuse trebuie să cercetăm exprimarea acestora. Urmează să cercetăm care exprimare trebuie folosită și în ce fel.*”[86] (392c)

Platon distinge trei moduri de exprimare:

- prin istorisire simplă
- prin imitație
- prin istorisire simplă și prin imitație

Astfel, tragedia și comedia sunt întemeiate numai pe imitație, ditirambii sunt bazați pe povestirea poetului iar poezia epică conține atât povestire, cât și imitație. Conceptul platonic de imitație acoperă în acest context cam ceea ce noi înțelegem prin vorbire directă. Așa cum bine se știe, grecii citeau numai cu voce tare.

[86] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.165

Astfel, simpla citire conține un element de mimare, de intrare în rolul personajului care vorbește, de imitare a acestuia. Platon va încerca să răspundă la întrebarea dacă e îngăduit ca poeții să se folosească de imitații: ” *Iată deci ce spuneam: ar trebui să cădem la învoială dacă să îngăduim ca poeții să alcătuiască poeme, în cetatea noastră, imitând, sau dacă îi vom lăsa să imite doar unele lucruri și altele nu, ori dacă cumva ei ar trebui să nu imite defel.*”[87] (394d)

Concluzia analizei din Cartea III va fi că în cetatea ideală sunt admise lucrări ce conțin părți imitative, numai că aceste părți imitative trebuie să aibă o pondere redusă în întregul lucrării. Astfel, poetul ”*se va folosi de acel fel de istorisire, pe care noi l-am înfățișat puțin mai înainte, în cazul versurilor lui Homer, iar exprimarea sa va fi părtașă la amândouă formele, atât la imitație, cât și la cealaltă povestire, dar partea imitației va fi mică într-o cuvântare întinsă.*” (396e)[88]

Cartea X aduce în discursul lui Platon din nou problema poeziei. Dacă discuțiile asupra poeziei din cartea III se încheiaseră cu concluzia că se poate tolera imitația în cetatea ideală, cu condiția ca aceasta să nu ocupe o pondere prea extinsă, în cartea X, Platon spune că imitațiile, fără excepție, nu trebuie admise. Platon se află într-o oarecare lipsă de consecvență cu cele afirmate anterior:

[87] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.167
[88] Platon, *Op. cit.*, p.170

”Mă mai gândesc – am spus eu - și la multe alte aspecte legate de cetate, care arată că am întemeiat-o cum nu se poate mai bine. Cugetând însă, vreau, nu în ultimul rând, să vorbesc despre arta poetică.[…] /Vreau să reiau/ faptul că, din ea, nu este acceptată în cetate partea ei imitativă. În nici un chip așa ceva nu trebuie acceptat, iar acum, lucrul îmi apare încă și mai evident […]”[89] (595a) **Cartea X** a Republicii aduce în principal extinderea conceptului de imitație. Inițial imitația acoperea cam aceeași semnificație ca și vorbirea directă, pentru că citirea unui text presupunea mimarea personajului care făcea vorbire.

În cartea X conceptul de imitație este extins prin explicații ce au ca fundament logic Teoria Ideilor. După Platon, lumea pe care o percepem cu simțurile este doar o copie palidă a lumii Ideilor, singura adevărată. Toate obiectele lumii noastre reprezintă copii după modele ideale. De exemplu, toate paturile din lume au ca model și sunt făcute după Ideea de Pat, care este făcută de divinitate. Meșterii privesc spre Ideea de Pat când produc patul din lumea reală, dar acest pat este doar o copie: ”*Noi ne-am obișnuit să stabilim câte o Idee unică pentru toate multiplele care primesc același nume. […] Să luăm și acum pe care vrei dintre multiple: spre pildă, dacă dorești, paturile și mesele sunt multiple.[…] Dar există două Idei relative la aceste mobile, una a patului, cealaltă a mesei.[…]Dar nu obișnuim să spunem că meșterul fiecăruia dintre cele două feluri de mobilă privește către Idee și că astfel, unul face patul, iar celălalt face mese, de care noi ne slujim și la fel în privința celorlalte obiecte*?”[90] (596b)

[89] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.411
[90] Platon, *Op.cit.*, p.412

Arta nu face decât să imite copiile făcute de meseriaș, așadar, va fi la două grade depărtare de adevăr: ”*Așadar, iată: sunt trei paturi: unul, patul din firea lucrurilor, despre care am putea spune – cred că un zeu l-a făcut. Sau altcineva oare?[...]Al doilea este cel pe care l-a confecționat dulgherul. [...] Ultimul pe care l-a confecționat pictorul, nu?[...] Deci, pictor, meșter de paturi, zeu – aceștia sunt cei trei diriguitori ai celor trei tipuri de paturi.*”[91] (597b)

Arta nu se ocupă de ceea-ce-este, de adevărul lucrurilor, ci de ceea-ce-pare, de aparența lor. Arta este iluzie asemeni umbrelor proiectate pe peretele peșterii, arta nu se ocupă de realitate, este minciună. Datorită acestei deficiențe, arta trebuie să fie alungată.

Am stabilit că împotriva poeziei există două categorii de acuzații majore:

- o categorie de acuzații moral-educative;
- o categorie de acuzații rafinat-teoretice privind imposibilitatea poeziei de a accede la cunoașterea autentică, la adevărul lucrurilor, la **IDEE**;

În afară de argumentul că orice imitație suferă de o deficiență de ființă, fiind o iluzie la două grade distanță de modelul originar care este Ideea, din cartea X mai poate fi extras un argument împotriva poeziei. Dar cu acest argument Platon revine la acuzațiile din prima categorie, la acuzațiile privind rolul nefast al poeziei în domeniul moral și cel educativ, acuzații pe larg analizate în cartea III.

[91] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.413

Astfel, după Platon, sufletul are mai multe părți. Cea mai importantă este partea rațională: ”*partea care se încrede în măsurătoare și în socotit ar trebui să fie partea cea mai bună a sufletului* [...] *Iar ceea ce se opune acesteia ar trebui să aparțină părților inferioare din sufletul nostru.*”[92] (603a) Poezia hrănește tocmai aceste părți inferioare ale sufletului, irigă astfel afectele, poftele, plăcerile și durerile. Acest suflet irațional se trezește, se întărește, se dezvoltă nimicind astfel partea rațională: ”*tot așa cum, dacă cineva, aducând pe lume niscaiva stăpâni nemernici, le-ar încredința cetatea, el i-ar prăpădi pe cei mai cumsecade. Să spunem că poetul imitator face același lucru, că el produce, în particular, în sufletul individual, o orânduire rea, făcând pe plac părții iraționale.*”

c. Inutilitatea și non-sensul interpretării poeziilor

Al treilea motiv pentru care Platon îi alungă pe poeți din cetate este o versiune ușor alterată a resentimentului originar. Tot de un sentiment este vorba și anume de sentimentul de enervare pe care îl trăia când se afla în compania celor care interpretau și comentau poeziile. Adică, mai mult decât faptul că educația poetică stătea la baza educației, mai era și faptul că aceste poezii erau comentate, despicate și înconjurate cu o risipă sterilă de speculație.

Poate nu aș fi remarcat oful lui Platon în ceea ce privește comentarea poeziiilor dacă nu m-aș fi confruntat cu enervări asemănătoare. Oricum, se pare că după două milenii și jumăate au rămas aceleași obiceiuri sterile și enervante de comentat poeziile. Să facem un mic *intermezzo* poetic.

[92] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.421

Plecăm de la obiceiurile actuale în ceea ce privește comentariile poetice, aruncăm o privire fugară și la latini și apoi ne oprim la vremea lui Platon. Să luam întâi niște versuri absolut oarecare dintr-un poet oarecare și apoi un comentator român luat și acesta la întâmplare. Mai întâi versurile pe care le cunoaște toată lumea și care, au plictisit probabil destulă lume:

”*Dormeau adânc sicriele de plumb*
Și flori de plumb și funerar veșmânt –
Stam singur în cavou... și era vânt...
Și scârțâiau coroanele de plumb.
Dormea întors amorul meu de plumb
Pe flori de plumb, și-am început să-l strig –
Stam singur lângă mort... și era frig...
Și-i atârnau aripele de plumb.” (Bacovia, *Plumb*)

Ce avem în aceste versuri? Spre indignarea celor care văd aici peste tot sensuri și intenții, trebuie să recunoaștem că în aceste versuri nu avem nimic afară de niște stări psihice tulburi. Pe vremea lui Platon, poezia era măcar acuzată că agită sentimentele și pasiunile. Dar aici ce mai agită? Stările tulburi, incoerența interioară, haosul psihic? Să retrăim aceste stări tulburi nu putem, pentru că-s tulburi. Să descoperim ce gândea respectivul nu putem, pentru că nu o gândire vibrează aici. Iar să simțim ce simțea respectivul, nici atât nu putem. Am putea spune că despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. Dar de tăcut nu se tace, ci, se comentează și încă făcându-se exces de zel în sensul prost.

Să dăm în continuare o **mostră** de comentariu la aceste versuri: ”Este de asemenea foarte clar că sintagmele se încadrează în metri identici, de la o strofă la alta, într-o geometrie fără cusur:
Strofa I, vs. 1: *Dormeau adânc sicriele de plumb.*
Strofa a II-a, vs.2: *Dormea întors amorul meu de plumb* (predicat, exprimat prin imperfect + circumstanțial de mod + subiect + atribut substantival prepozițional).
Strofa I, vs.3: *Stam singur în cavou... şi era vânt...*
Strofa a II-a, vs. 3: *Stam singur lângă mort... şi era frig...* (predicat, exprimat prin imperfect + circumstanțial de mod + circumstanțial de loc + conjuncția și + propoziție impersonală).
Strofa I, vs.4: *Şi scârțâiau coroanele de plumb*.
Strofa a II-a, vs.4: *Şi-i atârnau aripele de plumb* (conjuncție + predicat + subiect + atribut cu prepoziție.” [93] După descompunerea versurilor în cuvinte, acestea sunt numărate, cântărite în fel și chip, fiecare cuvânt capătă un rol anume, ascunde posibilități și intenții. Aceste posibile intenții sunt și ele enumerate, analizate în parte, dezvoltate, într-o bucurie frenetică de multiplicare inutilă a sensurilor. Iată cum continuă comentariul lui Rotaru: ”Astfel, plumbul, prin greutatea lui specifică mare (în tabla Mendeleev Pb ocupă locul 82), poate sugera apăsarea sufletească sfâșietoare la care este supus artistul și, în genere, intelectualul aruncat de soartă într-un oraș pustiu de provincie de pe vremuri, un târg pluvios, cu uliți murdare, cu dugheni și coceni, ceea ce este cazul lui Bacovia însuși.

[93] Rotaru Ion, *Comentarii şi analize litarare*, Ed.Litera, 2001, p.171

Plumbul mai poate sugera prin culoarea lui cenușie-închis, monotonia și plictisul, mediul meschin, cu false străluciri de o clipă, acoperite repede de proza grea, diurnă, așa cum strălucirea provocată de o zgârietură în inertul și deloc nobilul metal se oxidează văzând cu ochii, recăpătându-și culoarea banală, urâtă, dezolantă. Din plumb de confecționează artificiile funerare de duzină tipice pentru burghezia mică de provincie, sărăcăcioase și prozaice: flori de plumb, coroane de plumb, etc. Topit și turnat în apă, plumbul este folosit în magie, în sfârșit, ocultismul intrând și el în vederile simboliștilor."[94]

Comentarii ca cel de mai sus există de când lumea, mai precis de când există și poezia. Astfel de comentarii sunt de obicei inutile, mai ales când sunt cu mult mai mari ca textul comentat. Aceste comentarii se practicau încă din vremea lui Platon. Dar ele sunt specialitatea latinilor din primele secole ale erei noastre.

Comentariul lui Servius la Eneida expediază în trei pagini viața lui Vergiliu, în o pagină expediază și scopul lucrării, urmează apoi interminabila explanatio **vers cu vers, cuvând cu cuvânt** a poemului. H.I.Marrou descrie foarte exact această specie inutilă de literatură: "*Există la aceşti comentatori un fel de atomism psihologic, de miopie care-i împiedică să ridice capul, să vadă un ansamblu şi care-i face, pe de altă parte, să cumpănească cu migală fiecare cuvânt, conferindu-i un sens, o importanţă proprie, autonomă.*"[95]

---

[94] Rotaru Ion, *Comentarii și analize litarare*, Ed.Litera, 2001, p.172

[95] Marrou, Henri-Irenee, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Humanitas, 1997, p.37

Să ne îndreptăm acum privirea spre comentariul poetic din vremea lui Platon. Iată ce crede sofistul Protagoras despre practica comentariului: ”*Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ți da seama, în privința celor spuse de poeți, care sunt bine ticluite și care nu, și să știi să le explici, iar atunci când ești întrebat să știi să dai seamă.*” [96] (Protagoras, 339a) După această afirmație Protagoras va recita câteva versuri din Simonide. ”Știi această odă sau să ți-o spun toată?” îl întreabă pe Socrate. Dar acesta îl anunță că, întâmplător, studiase foarte serios acea poezie.

Așa că cei doi se lansează în comentariul acelei poezii. Poezia e analizată minuțios, se fac speculații, se avansează ipoteze despre ce a vrut să spună poetul iar acestea sunt dezvoltate fiecare în parte într-o risipă deloc de neglijat de energie. Este interesant că uneori sunt găsite contradicții, erori. Contradicțiile uneori se rezolvă hegelian într-o sinteză superioară. Iar alteori nu se rezolvă, rămânând doar intenții poetice ratate. Oricum comentariul nu este doar o laudatio, o hagiografie lipsită de spirit critic. Socrate se descurcă foarte bine în acest comentariu minuțios, de despicare a firului în patru. Nu a fugit de provocarea lui Protagoras și s-a descurcat mai mult decât onorabil depășindu-l pe sofist în subtilități analitice. ”Ai comentat bine poemul, Socrate” îi spune Hippias care adaugă că are și el ceva de spus despre acel poem. Socrate însă pune punct: aceste jonglerii și sofisticării nu-i sunt pe plac.

[96] Platon, *Opere complete I*, Humanitas, 2001, p.539

Socrate nu suferă de miopia și atomismul psihologic al comentatorilor, el are o vedere mai amplă: ”*Desigur se poate discuta mult despre fiecare din cele spuse în poem, arătând că sunt bine ticluite; poemul e foarte frumos și alcătuit cu grijă, dar ne-ar lua prea mult timp să-l analizăm așa.* ***Să examinăm însă caracterul său în ansamblu și intenția****, care este în primul rând aceea de a combate în tot poemul afirmația lui Pittacos.*”[97] (Protagoras, 344b)

Speculațiile despre ce gândea poetul sunt sterile și se pot multiplica nelimitat. Socrate preferă însă lucrurile sigure: ”Căci discuțiile despre poezie mi se par a fi foarte asemănătoare cu petrecerile oamenilor simpli, de rând. Într-adevăr, aceștia când benchetuiesc, neputându-se desfăta unii pe alții prin mijloace proprii, nici cu glasul lor, nici cu cuvântările lor, din cauză că sunt needucați, pun mult preț pe cântărețele din flaut, plătind scump pentru un glas străin, acela al flautelor, și cu ajutorul lor se desfătează când sunt laolaltă. Acolo însă unde benchetuiesc oameni de ispravă și educați, nu vezi nici cântăreți din flaut, nici cithariști […] **aceste reuniuni, dacă cuprind oameni de felul acelora din care mulți dintre noi pretindem a fi, nu au deloc nevoie de glas străin, ca acela al poeților, pe care nu ne stă în putință a-i întreba din nou despre cele ce vor să spună și pe care cei mai mulți îi aduc în discuție, unii susținând că poetul zice într-un fel, alții într-altfel, dezbătând un lucru ce nu le stă în putere al dovedi. Ci ei lasă acest fel de reuniuni cu totul deoparte și se întrețin singuri cu ajutorul discuțiilor, în care pot și unii și alții să dea și să primească dovezi.**”[98] (Protagoras, 347d, 348a)

[97] Platon, *Opere complete I*, Humanitas, 2001, pp.545-546
[98] Platon, *Op. cit.*, p.550

Să rezumăm părerile lui Platon despre comentariul poeziilor:

- în primul rând comentariul poeziilor este o ocupație nevrednică de bărbații adevărați, care preferă conversația, dialectica, dând și primind răspunsuri unii altora în căutarea adevărului;
- apoi, poezia fiind inspirată, nu se poate ajunge la intenția poetului ” **unii susținând că poetul zice într-un fel, alții într-altfel”**;
- și dacă totuși se ajunge să se vorbească despre poezie, trebuie avut în considerare doar ”**caracterul în ansamblu și intenția**” poeziei, comentariile analitice nefiind deloc apreciate.

Constantin Noica și *misterul alungării poeților*

Poziția lui Noica este întrucâtva singulară între cei care au atins în lucrările lor acest subiect. Pentru că, Noica neagă de la bun început *însuși* subiectul. Prima ediție a **Republicii** în limba română se deschide cu memorabilele vorbe:

> ”*Orice om cult crede a ști despre Republica două lucruri, amândouă regretabile: că Platon schițează aici drept stat ideal unul autoritar la culme; în al doilea rând, că dă afară pe poeți din cetatea sa.*”[99]

Așadar, ar fi vorba doar de o regretabilă neînțelegere faptul că Platon îi alungă pe poeți. Dincolo de ineditul acestui punct de vedere, păstrăm regretul că Noica nu și-a argumentat poziția. Noica înțelege că Platon nu i-a alungat pe poeți, ci doar pe unii din ei, sau mai precis, că ar fi condamnat anumite libertăți ale poeților. Totodată, după Noica, Platon critică realismul simplist, arta care doar reproduce obiectul și își dorește o artă care să sondeze esența lucrului, adevărul lui intrinsec, își dorește o artă ”*cu deschidere spre Idee*”:

> ”*Dacă poate fi practicată imitația, atunci este una indirectă, a esenței iar nu a aparenței, o imitație a Ideii prin care se întemeiază de fiecare dată lucrurile. Artistul imită și redă realul simplu numai atunci când nu știe să se ridice la esență.*

[99] Noica Constantin - *Cuvântul prevenitor* în Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.9

Cum să dea afară din cetate Platon pe poetul care ştie, sau care măcar aspiră la o cunoaştere mai adâncă decât a realului imediat, prin creaţia sa?"[100].

Iar la sfârşitul *Cuvîntului prevenitor* pe care îl scrie, Noica se arată consecvent cu sine şi cu cele afirmate la început, încheind printr-o reluare a celor anterior afirmate şi prin accentuarea că, în fapt, Platon nu a alungat niciodată arta din cetatea sa:

"*El crede în artă şi în virtuţile ei; căci dacă pare a condamna arta pentru artă, el nu reclamă nici artă cu tendinţă, ci vrea artă cu sens, artă cu deschidere spre Idee. [...] Departe de a fi un detractor, Platon este un sprijinitor şi un apologet, direct sau indirect al artei. Poate nu crede cu adevărat în rostul artei cine nu vede în tematica Republicii elogiul ei.*"[101]

[100] Noica C. - *Cuvântul prevenitor* în Platon, *Opere V*, Ed.Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p.15
[101] *Ibidem*, p.16

Andrei Cornea și *misterul alungării poeților*

Cornea consideră că critica lui Platon împotriva poeziei este dusă de pe pozițiile unui raționalism extremist întemeiat pe oikeiopragie. ”Raționalul” Platon alungă din cetatea sa ideală orice faptă *irațională,* orice logică a sentimentului, fapt ce-l pune totuși în contradicție cu el însuși, așa cum apare din alte dialoguri: ”*El, care știa atât de bine – cum se vede în Phaidros sau în Banchetul – că rațiunea omenească, oricât de cuprinzătoare și de adâncă, are și ea limitele sale, că zborul spre adevăr e imposibil în absența elanului erotic, a patosului dionisiac, a delirului, face aici, în Republica, dovada unui raționalism extremist și impenitent.*”[102] Am arătat anterior că, mica scăpare pe care o are Platon aproape de sfârșitul cărții X, trădează adevăratele sale motive împotriva poeziei. Faptul că ”**există o veche vrajbă între filozofie și poezie**”[103] (607b) anulează toată logica, toată necesitatea dictată de rațiune a excluderii lui Homer și a poeziei. Vechea vrajbă este anterioară oricăror motive *raționale*. Vrajba exista înainte ca Platon să *demonstreze rațional* de ce poezia trebuie alungată.

În capitolul ”*Noul Orfeu*” din comentariul său la Republica, Andrei Cornea va emite o deosebit de interesantă explicație a motivului pentru care poeții sunt alungați din cetatea ideală a lui Platon. Acesta, susține Cornea, și-ar fi dezvoltat sub influența hipnotică și fascinantă a maestrului său un veritabil eu socratic.

---

[102] Cornea Andrei în *Interpretare la Republica* din Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.29

[103] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.427

Dar stările de har socratice, *demonismul* acestuia erau în contradicție cu natura rațională a lui Platon, ceea ce-i provoacă acestuia sentimente de incoerență și de insatisfacție. Alungarea poeților este de fapt revolta împotriva iraționalului de tip socratico-poetic: ”*Ajungem așadar la concluzia următoare: eliminarea artei-delir, a inițierilor, a iraționalului, în favoarea artei totale, în fine, alungarea poeților din cetate, fapt socotit încă din antichitate atât de paradoxal prin violența sa, ascund, în realitate, ceva încă și mai paradoxal: bănuim, în subtext,* ***alungarea simbolică a lui Socrate însuși, a Învățătorului.*** *Prin etalarea și justificarea muzicii raționale armonice, totale, este negat anormalul stării de grație socratice, iar noul Orfeu însuși, cu dizarmonia și dezacordurile sale de neînțeles, dar nu mai puțin fascinante, pare a fi exilat și chiar, pentru a doua oară, osândit. […] Platon, format de către Socrate, creat într-o anumită măsură de acesta și dornic să prelungească amintirea maestrului, a dezvoltat, prin imitație, un veritabil eu socratic în personalitatea sa.*”[104]

Contradicțiile, dualitățile din opera lui Platon par a fi datorate tocmai dihotomizării lui Platon între eul său autentic și un al doilea eu moștenit de la maestrul său:

> *”Stăpânit de acest complex ce-i era, așa cum am arătat, străin firii sale profunde, Platon trebuie să fi resimțit în mod acut o anumită insatisfacție dublată de*

[104] Cornea A. în *Interpretare la Republica* din Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.61

sentimentul lipsei de coerență interioară. Cât de nemulțumitoare trebuie să fi fost, pentru el, această lipsă de coerență, putem bănui obsrvând conotațiile negative pe care dualitatea, diviziunea le au permanent în opera lui Platon. Judecată din acest punct de vedere, Republica reprezintă revolta fățișă împotriva complexului socratico-poetic-sofistic, ale cărui consecințe au fost făcute evidente."[105] "*Iar exilul poeților și al valorilor pe care aceștia le reprezintă, ascunde efortul de eliberare din mreaja perturbatoare și magică a noului Orfeu, al lui Socrate. Iată de ce, severa amputare la care este supusă cultura ne pare a nu fi decât corespondentul unei, nu mai puțin severe, dar mai puțin obscure, operații de chirurgie sufletească.*"[106]

Nu știm cât de în serios trebuie să luăm această explicație dată prin prismă psihanalitică de către Andrei Cornea. Pentru că la cca. zece ani după ce a scris interpretarea la Republica, Cornea a mai publicat o carte în care, după părerea noastră, contrazice în mod flagrant prima sa explicație. Această nouă teorie este următoarea:

[105] Cornea A. în interpretarea la Republica din Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.63
[106] *Ibidem*, p.64

„Tema lui Platon, exprimată la modul general şi neţinînd seama de accentele pe care ea le poate căpăta în diferitele dialoguri, este, după opinia mea, iubirea şi dorul pentru Socrate. [...] Iubirea pentru Socrate, aşadar. Ea trebuie înţeleasă la adevărata ei valoare, ca un sentiment copleşitor şi total – evident de natură homosexuală”.[107] Astfel, susține aici Cornea, sîmburele originar din care s-a născut opera lui Platon, este sentimentul de dor și de iubire față de Socrate.

Așadar, într-o perioadă de un deceniu, Cornea trece de la teoria psihanalitică a ”*rebeliunii împotriva părintelui adoptiv*” la teoria mai tandră a afirmării că tot ceea ce a creat Platon are ca motiv și temă ”*iubirea și dorul pentru Socrate*”. Cele două explicații, subiectiv poate fiind, mi se pare că se contrazic una pe alta.

[107] Cornea Andrei, *Platon.Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995, p.76

Maurice Hutton și *misterul alungării poeților*

M. Hutton a publicat în 1928 volumul ”**Many minds**” unde, într-unul dintre cele douăsprezece capitole dedicate culturii grecești (și nu numai ei), a analizat raportul dintre Platon și poezie. Vom rezuma în cele ce urmează demersul lui Hutton.

Studiul lui Hutton, intitulat **Plato and Poetry** are cca. 15 pagini, așa că subiectul nu putea fi adâncit prea mult și multe probleme destul de importante vor fi ignorate. Accentul se pune mai ales pe cartea X din Republica: ”A zecea carte din Republica lui Platon sau, prima parte din ea, cel puțin, este un edict platonic [a Platonic Bull – spune M.H.] împotriva poeziei. […] Desigur că este picant într-un grad neobișnuit să afli că cel mai mare scriitor din literatura greacă denunță poezia, să afli că cel mai mare stilist dintre filozofii Greciei refuză stilul.”[108]

În condamnarea poeziei Platon s-ar fi lăsat condus de trei motive majore – crede Hutton. Primul motiv, cel mai important ar fi că poezia este doar o imitație: ”Poezia este imitație, nu e creație, nici acțiune. Etimologic în greacă, poezia este creație și poetul este creatorul par excellence și creatorul este poetul. Dar aceasta este doar o perversitate a limbii. În fapt poezia este antiteza acțiunii și este imitație, spune Platon.”[109]

---

[108] Hutton Maurice, *Many minds*, The MussonBook Company, 1928, capitolul *Plato and Poetry*, p. 61
[109] Hutton**,** *Op.cit.*, p. 62

Hutton explică într-un mod original, dar fantezist, de ce pentru Platon poezia este imitație: ”Lui Platon îi lipsea cuvântul expresie. Nu există acest cuvânt în greacă și el a folosit în loc nefericitul cuvânt **μίμησις.** Un cuvânt este un lucru fatal și-l conduce foarte departe pe cel care-l folosește. De la bun început, Platon este preocupat, obsedat de implicațiile și sugestiile acestui nefericit cuvânt.”[110]

Să prezentăm cât mai precis structura argumentului lui Hutton. Ce este poezia? Poezia este în fapt: expresie. Dar limba greacă nu posedă acest cuvânt așa că Platon folosește termenul **μίμησις** pentru creațiile poetice. Acest cuvânt – care înseamnă imitație – îl va duce în eroare pe Platon care va fi obsedat de implicațiile logice ale acestui cuvânt. Adică, poezia fiind **μίμησις** , adică imitație, este doar o copie a ceva, a unui obiect. Și deoarece doar copiază, este departe de adevărata cunoaștere. Deci poezia trebuie alungată.

Pe scurt, poezia a fost exclusă din cetatea lui Platon pentru că acesta nu poseda cuvântul **expresie**. Împotriva argumentului lui Hutton avem de spus că noi credem că Platon și-a ales foarte bine cuvântul. Și nu înțelegem de ce ar fi mai potrivit să spunem că poezia este mai degrabă expresie decât imitație. În cazul tragediei și al comediei este ușor de înțeles că, *in grosso modo*, pe scenă are loc o imitație a vieții în toată complexitatea ei evenimențială, cu toate sentimentele și pasiunile ei.

[110] Hutton Maurice, *Many minds*, The MussonBook Company, 1928, capitolul *Plato and Poetry*, p. 63

Ca întreaga critică a artei să aibă la bază o **eroare lingvistică** este un lucru prea puțin probabil. Am arătat anterior că, după părerea noastră, adevăratul motiv împotriva poeziei a fost un **resentiment**. Iar acest resentiment a invocat, deghizându-și natura, câteva categorii destul de distincte de justificări.

Al doilea argument împotriva poeziei, după Hutton, se referă la lipsa de valoare gnoseologică a poeziei. În fapt, nu e un al doilea motiv, ci doar o avansare cu implicațiile faptului că poezia este imitație: ”Acești imitatori imită doar ceea ce este material și nu realitatea veritabilă. Metoda lor este un empirism pictural şi nu o serioasă înregistare a vieţii.”[111]

Al treilea argument al lui Platon împotriva poeziei – după Hutton – este că poezia apelează la emoții și nu la rațiune: ”Poezia, spune el, apelează la emoții [...] Poezia arată omul acționând și simțind și nu gândind și ființând. Ea arată furia, disperarea, dragostea, deznădejdea, crima și suicidul. […] Dar omul gândește cel mai bine când nu iubește, nu se mânie, nu disperă, cu atât mai puțin se vaită și își smulge părul; el este tăcut, auster; el este un stoic.”[112]

Platon – observă Hutton – distinge în natura umană un element real, care cântărește, măsoară și calculează și un element irațional, opus logicii și rațiunii cu sânge rece. Elementul irațional, stimulat și excitat de poezie, duce la slăbirea rațiunii și a capacității de a acționa. De aceea, fiind un rău, poezia trebuie alungată.

Și cu acest ultim motiv, încheiem expozeul cauzelor care ar fi dus – în opinia lui Hutton – la eliminarea poeziei din cetatea ideală a lui Platon.

---

[111] Hutton Maurice, *Many minds*, The MussonBook Company, 1928, capitolul *Plato and Poetry*, p.65

[112] *Ibidem*, p. 66

Carleton Lewis Brownson și *misterul alungării poeților*

C.L. Brownson a publicat la Boston în 1920 o carte dedicată relației dintre Platon și poezie, carte intitulată *„Plato's study and criticism of the poets"*. Importanța majoră a acestei cărți vine și din faptul că este singura carte pe care o cunosc dedicată exclusiv relației dintre Platon și poezie. Cartea este structurată pe două mari părți.

Prima parte: „*Plato's study of the poets and poetry*" colecționează și clasifică cu maximă pedanterie toate versurile poeților citate de Platon în dialogurile sale. Punctul de plecare al lui Brownson va fi întrebarea: De ce Platon îmbină citate din poeți în dialogurile sale filozofice? „Răspunsul nu poate fi dat într-o singură frază. Motivele căutate sunt destul de multe și de variate. Trebuie să observăm, mai întâi, că Platon doar purta mai departe o practică care fusese deja stabilită. Sofiștii se foloseau din plin de poeți, atât citând din operele lor cât și interpretându-le spusele. Chiar și Socrate, deși nu îi urma pe sofiști în exercițiul lor de interpretare, i-a dat lui Platon un exemplu citând din aceștia. În plus, Platon poseda o fină apreciere asupra poeziei și avea o natură poetică mai profundă decât Socrate sau decât sofiștii în privința poeziei. Revenind acum la scopul său în citare, putem spune mai întâi că se folosește de cuvintele poeților în interesul argumentării, folosindu-se de oportunitatea de a aduce o autoritate foarte apreciată de greci în sprijinul poziției sale.

Pe de altă parte, el citează povești ale poeților care îi par greșite și demoralizatoare în scopul expres de a le ataca. În al treilea rând, versurile sunt frecvent citate deoarece ele exprimă într-o formă atrăgătoare ce ar dori să spună filozoful. În sfârșit, citează versuri pentru a atrage cititorul care nu ar fi atras doar de elementul filozofic pur."[113]

După explicarea motivelor pentru care Platon citează frecvent din poeții vremii lui, Brownson va începe interminabila, minuțioasa enumerare și analiză a acestor versuri. Nimic nu este lăsat pe dinafară, totul este reprodus, numerotat și disecat cu o pedanterie extremă. Brownson compară versurile citate de Platon cu edițiile oficiale păstrate ale respectivilor autori, găsește mici imprecizii, stabilește după o subtilă analiză psihologică de ce Platon citează imprecis. Citează imprecis – crede el – pentru că citează din memorie nu verifică la sursă. După versurile inexact citate se stabilește lista autorilor mai frecventați de Platon cât și lista lui de preferințe și simpatii. Dincolo de curiozitatea unui asemenea demers, folosul primei părți din cercetarea lui Browsnon are o importanță scăzută.

Cartea lui Brownson devine utilă pentru cercetarea noastră abia de la jumătatea ei, de unde vor fi tratate următoarele teme: (1) motivele condamnării poeziei, (2) studiul poeților în sistemul grec de educație, (3) deficiențele poeților ca educatori, (4) vechea dispută dintre filozofie și poezie, precum și (5) motivele minore ale ostilității lui Platon față de poeți.

[113] C.L.Brownson, *Plato's study and criticism of the poets*, The Gorham Press, Boston, 1920, pp. 68-69

În capitolul (1) despre motivele condamnării poeziei, Brownson rezumă corect cărțile II, III și X din Republica și anumite fragmente din Legi. Rezumatele sunt corecte, dar anoste și șterse. Reținem însă concluziile: „Platon în II și III determină exilarea lui Homer, Hesiod și a celorlalţi autori de tragedii, impune limite practicii imitației și alungă imitatorul imoral, fie el poet epic sau dramatic; în X decretează excluderea poeziei cu excepția anumitor forme de vers liric. Dacă în II și III discuția s-a purtat asupra întrebării: cât de departe operele poeților pot fi folosite ca material educațional și ce forme de imitație le e permis gardienilor să practice, în X limitele discuției sunt mult extinse și se apropie de întrebarea dacă citirea poeziei și ascultarea dramei sunt profitoare sau periculoase."[114]

Dincolo de analiza anostă și destul de oarecare a lui Brownson îi sunt îndatorat acestuia pentru următoarele observații ce mi-au confirmat cercetările:

(1) Brownson mi-a atras atenția asupra pasajului 607b. E vorba în acest fragment doar de câteva cuvințele, câteva cuvinte ce pot uneori să scape chiar și unei atente analize. Indiciile găsite în Platon mă conduseseră la ideea mea, că la baza alungării poeților din cetatea ideală stă un resentiment. Când am citit acest fragment 607b, toate dubiile mi s-au risipit. Aici, Platon spune clar: " există o veche vrajbă între filozofie și poeziei."[115] Acest fragment mi-a confirmat că capetele de acuzare ale lui Platon împotriva poeziei sunt justificări doar, justificări ce încearcă să acopere motivul originar: resentimentul.

[114] C.L.Brownson, *Plato's study and criticism of the poets*, The Gorham Press, Boston, p.96

[115] Platon, *Opere V*, Ed.Științifică și Enciclopedică, 1986, p.427

Această veche vrajbă – observă Brownson – poate fi descoperită anterior la Xenofan, Heraclit și Pitagora: ”Cauzele vrajbei pot fi stabilite în următoarele: întâi, primii filozofi greci ca cercetători ai naturii căutau o explicație rezonabilă originii universului, renunțând și neglijând explicațiile poeților; și, ca gânditori au înțeles mai repede decât masele imoralitatea și nocivitatea multor povești epice. În al doilea rând erau rivali pentru favoarea de a fi educatori ai poporului.” [116] [...] ”În Grecia, vrajba a avut un caracter neobișnuit de dur deoarece filozofia încerca să smulgă poeților poziția de educatori ai poporului.”[117]

(2) Brownson se întreabă la un moment dat, de ce Platon nu cenzurează toate artele imitative, dacă imitațiile sunt departe de adevăr și lipsite de valoare: ”[...] de ce Platon nu alungă pictura și sculptura, pe lângă poezie? Căci mai mult decât atât, obiecțiile impuse poeziei în cartea X și cele mai importante argumente din cărțile II și III nu privesc pictura și sculptura decât foarte puțin sau chiar deloc.”[118]

În ciuda observației juste, Brownson nu-și gândește mai departe intuiția. Dar răspunsul la această întrebare noi putem să-l oferim. Platon nu alungă pictura și sculptura deoarece acestea nu-i provocau afecțiuni resentimentare ca poezia care-i ucisese maestrul și care se aroga ca educatoare a Eladei.

---

[116] C.L.Brownson, *Plato's study and criticism of the poets*, The Gorham Press, Boston, p. 133
[117] *Ibidem*, p. 135
[118] *Ibidem*, p. 145

Brownson – urmându-l pe Benjamin Jowett – găsește și trei motive minore ale lui Platon împotriva poeților: ”Acestea sunt: (1) declinul poeziei în vremea sa, (2) simpatia sa pentru instituțiile Spartei și (3) observarea efectului nociv al artei teatrale asupra celor care o practică.”[119]

Pentru arheologia misterului legat de Platon și poezie, autorul american a descoperit și câteva explicații antice asupra acestei probleme. De la Athenaeus, Brownson preia observația că ”bunul Platon, care alungă pe Homer din Cetate, el însuși scrie lucrări mimetice.” [120] O explicație destul de infantilă asupra alungării poeților, se găsește în lucrările lui Maximus Tyrius, un platonist din secolul II p.Chr. Acesta ”încercând să explice tratamentul maestrului său față de Homer, argumentează că o ființă perfectă, formată prin artă, poate fi spus că e făcută să nu aibă nevoie de fizician. Astfel, statul lui Platon nu are nevoie de Homer. Dar asta nu înseamnă că fizicianul nu este respectat”[121], ci, doar că nu este nevoie de el.

[119] C.L.Brownson, *Plato's study and criticism of the poets*, The Gorham Press, Boston, p.139
[120] Athenaeus, *apud* Brownson, p. 78
[121] Brownson, *Ibidem*, p. 78

POSTFAŢĂ

O teză despre Platon, unul dintre cei mai cunoscuţi şi comentaţi filosofi din istoria filosofiei lumii, şi despre „teoria ideilor", „cheia de boltă" a filosofiei acestuia, după cum autorul spune din primele rânduri ale lucrării, înseamnă un demers temerar având în vedere dimensiunile valorice ale operei lui Platon, dar şi arealul impresionant de larg şi complex al comentariilor şi cărţilor care se referă la filosofia lui Platon.

Ne amintim că într-o carte despre conceptele integrative scriam că: „În concluzie *cheia de cifru* a structurii complicate în care ne apare azi limbajul Antichităţii greceşti ar consta în combinarea specifică a unor anume sensuri aparţinând termenilor de bază, regăsiţi sub o formă sau alta în întreaga paradigmă culturală grecească. Este vorba de idee, formă, configuraţie, substanţă, perfecţiune, participare, reamintire, reminiscenţă, armonie, care exprimă, după cum am văzut, prin semnificaţiile lor complexe, o anume concepţie asupra existenţei şi cunoaşterii.

Cultura antichităţii greceşti îşi construieşte deci paradigma pe credinţa într-un destin inalterabil şi indestructibil al unei lumi permanente de esenţe pe care fiinţa umană trebuie să le descopere şi să le imite. În diversitatea modalităţilor de exprimare o privire atentă descoperă linii de forţă specifice reprezentate de acele noţiuni pe care le-am numit *concepte integrative*.

Ele apar aproape toate în structura gândirii celui mai mare filosof al antichităţii greceşti, Platon, găsim la acesta: teoria reamintirii, teoria imortalităţii sufletelor (entităţi elementare şi principii vitale), teoria formelor, a ideilor, teoria trupului închisoare (soma-sema), teoria purificării, teoria cosmosului ca structură coerentă guvernată de legea numerelor (kosmos-arithmos) etc.

Astfel „Ideea" ca „Formă" denumeşte scopul cunoaşterii, dar şi al existenţei omeneşti. Ea aparţine lumii perfecţiunii fiind implantată şi în Raţiunea umană prin Reminiscenţă, de unde se şi dezvăluie uneori prin Reamintire. Obiectivitatea, substanţialitatea lumii ideilor perfecte reprezintă tot ce este autenticitate în om. Acel „Cunoaşte-te pe tine însuţi" nu constituie de aceea o întoarcere spre subiect decât aparent, „cheia de cifru" ne spune că deviza înscrisă pe templul lui Apollon din Delfi şi reluată de numeroşi filosofi, dintre care Socrate a rămas în amintirea veacurilor, dezvăluia de fapt grecilor un secret metafizic fundamental – faptul că singura cale accesibilă oamenilor spre tărâmul Esenţelor ar fi existenţa şi recunoaşterea acestora în propriul lor spirit, adică citirea principiilor ascunse sub aparenţele naturale (*lecta* stoicilor) sau intuirea universalului abstract în particularul sensibil aşa numita inducţie – epagoge – a lui Aristotel, diferită total de inducţia baconiană" (Angela Botez, *Concepte integrative antice moderne postmoderne*, 1996, pp.32-33).

Am avut bucuria de a găsi în lucrarea de faţă deosebit de interesante prezentări ale „teoriei ideilor lui Platon” în evoluţia ei în cadrul dialogurilor platonice (Lahes, Euthyphron, Hippias Maior, Menon, Cratylos, Banchetul, Phaidon, Republica). Analiza lingvistică şi conceptuală realizată profesional de autor arată care este locul lui Platon şi a „ideilor” lui în structura filosofiei antice greceşti, dar şi în istoria filosofiei universale. Cercetarea sa urmăreşte evoluţia teoriei Ideilor de la naşterea acesteia şi până la momentul ei de apogeu, anterior dialogului Parmenide ce marchează atât o criză cât şi „marea tăietură” în evoluţia platonismului.

Lucrarea pe care am urmat-o ca pe un model metodologic, scrie autorul, este *Filosofia în Grecia veche* de Gh. Vlăduţescu. „Din această lucrare am înţeles necesitatea ca orice analiză pertinentă să urmeze îndeaproape textul autorului avut în discuţie. Lungile fragmente referitoare la Idee, citate şi riguros ordonate de către domnul academician Vlăduţescu, aduc mai multe limpeziri înţelegerii Ideilor şi decât ar aduce-o epuizarea imensei bibliografii referitoare la Platon (L.Robin vorbea de 25 pagini, scrise mărunt).

În plus faţă de lucrarea pe care am urmat-o ca model, textele esenţiale pentru teoria Ideilor au fost toate citate în originalul elin. Astfel, lucrarea noastră ar putea fi descrisă drept o obsesie pentru textul platonic. Lângă textul grec, sunt date şi cele mai importante traduceri în română, engleză şi franceză din ultimele două secole. Uneori, când traducerile existente nu ne-au mulţumit, am încercat variante proprii de traducere a textului elin.

Această frecventare asiduă a traducerilor este în primul rând un act de smerenie. Rezultatele noastre înglobează rezultatele celorlalţi traducători şi comentatori. Mergând pe acelaşi drum cu ceilalţi autori, şi prin obsesiva atenţie acordată textului platonic, sperăm să ne aflăm măcar cu câţiva paşi mai aproape Idee" scrie autorul acestei lucrări.

Această modalitate de tratare a temei dovedeşte o bună cunoaştere a textelor luate în discuţie şi a traducerii lor, stăpânirea a mai multor limbi în care textul elin a fost tradus ceea ce îl recomandă pe domnul Guţu ca un cercetător abil al limbajului filosofiei antice greceşti prezent în dialogurile lui Platon dar şi al traducerilor în engleză, franceză şi română în care îşi încearcă capacităţile, de multe ori cu succes, de a inova traducerea. Lucrarea sa începe cu o introducere care arată că „dacă din dialogurile platonice s-a putut extrage o etică, o teorie despre limbaj, o logică sau bunăoară o psihologie, noi suntem încredinţaţi că din aceleaşi dialoguri, este posibil să extragem o hermeneutică personală a lui Platon."

Teoria lui Platon despre Idee, pentru a putea fi corect înţeleasă, va fi abordată şi adâncită prin metoda hermeneutică pe care autorul tezei o extrage din dialogurile şi scrisorile lui Platon. Hermeneutica platonică reprezintă o atenţie obsesivă acordată gândurilor, textelor şi cuvintelor. În afară de o parte logico-raţională, există şi o dimensiune mistică a hermeneuticii platonice. Textele, pentru a fi înţelese, trebuie repetate stăruitor, memorate, meditate, pentru ca într-un final, după astfel de exerciţii spirituale făcute cu

perseverenţă şi fără răgaz: „*dintr-o dată, după un îndelung contact şi o neîntreruptă convieţuire cu obiectul de studiu în suflet se aprinde o lumină*”. (341c)

Pentru a obţine rezultate notabile în metafizica lui Platon, autorul lucrării susţine că este stringentă folosirea unei hermeneutici adecvate. Noutatea ideii noastre, scrie acesta, constă în faptul că încercăm să extragem o teorie a interpretării textelor platoniciene din chiar textele lui Platon. Nu ne folosim de nici o hermeneutică deja constituită, fie ea a lui Schleiermacher sau Heidegger, ci ne extragem regulile şi legile de interpretare ale lui Platon chiar din dialogurile acestuia. Îl vom citi şi interpreta pe Platon aşa cum el însuşi şi-ar fi dorit să fie citit şi interpretat, scrie Dan Guţu.

Esenţa hermeneuticii lui Platon este obţinută din următorul fragment din dialogul Republica: „*Preluând filosofii cetatea şi caracterele oamenilor, ca pe o pânză, mai întâi ei le vor curăţa, ceea ce nu este deloc lesne, însă să ştii că tocmai prin aceasta ei s-ar deosebi de alţii, prin aceea că nu ar voi să se atingă de un particular sau de o cetate, ori să le prescrie legi, înainte ca, fie să-i preia curaţi, fie ca ei înşişi să-i cureţe.» [...]«Punând «culoarea», filosofii vor trebui, apoi, să privească des în ambele direcţii, atât la dreptatea, frumosul şi cumpătarea aflate în firea lucrurilor şi la toate pe potriva lor, cât şi către /imaginea/ pe care ar obţine-o în oameni [...] «Şi cred că vor şterge unele aspecte, pe altele le vor picta iarăşi, până ce ar obţine caractere umane, pe cât posibil, asemănătoare cu zeii».*
” (501 a-b) (p.2)

În afară de introducere unde este prezentată metoda de interpretare a operei lui Platon, lucrarea cuprinde cinci capitole, după cum urmează:

În *Capitolul I* este prezentată naşterea metafizicii lui Platon, accentul fiind pus pe dialogurile de tinereţe: Lahes, Euthyphron, Hippias Maior şi Menon, unde Ideile încep treptat să prindă contur în filosofia lui Platon. În dialogurile Lahes, deşi intenţia metafizică pare mai degrabă să lipsească, întâlnim totuşi Ideea la nivel terminologic, anume în sintagma ce se poate transpune în româneşte prin „Însuşi Curajul" sau prin „Curajul în Sine".

Dialogul Euthyphron este însă locul unde se regăseşte revoluţia copernicană a filosofiei platonice, scrie Dan Eugen Guţu, locul în care platonismul de factură socratică îşi atinge limitele, făcându-se trecerea la platonismul veritabil, la platonismul Ideilor. În fragmentul 5d, întâlnim pentru prima dată în filosofia lui Platon termenul ἰδέα**.** Iar în continuare, în fragmetul 6e îşi face apariţia şi termenul sinonim εἶδος**.** Întrebându-se ce este (Însuşi Pietatea sau Pietatea în Sine), răspunsul este căutat făcând trimitere la Idee, la εἶδος.

Dialogul Hippias reprezintă un mare pas înainte pentru dezvoltarea Teoriei Ideilor. Se pleacă de la întrebarea ce este αὐτὸ τὸ καλὸν (Însuşi Frumosul sau Frumosul în Sine).

Dialogul Menon face trecerea la dialogurile de maturitate, unde teoria despre Idei capătă o dezvoltare superioară. Plecându-se de la întrebarea: „Spune-mi tu, Menon - τί φὴς ἀρετὴν εἶναι; - ce spui virtutea a fi? (71d)", în fragmetul 72c ne întâlnim din nou cu Ideea, cu εἶδος.

Capitolul II al lucrării analizează pe larg teoria despre Idee în dialogul Cratylos. Faţă de majoritatea comentatorilor care consideră că acest dialog este unul despre cuvânt, autorul susţine că dialogul este unul despre Idee. „Teoria despre limbaj a lui Platon reprezintă o dezvoltare a teoriei despre Idee, susţine domnul Guţu. Mai mult decât atât, întreaga teorie a limbajului îmi pare o excrescenţă de importanţă minoră crescută pe trunchiul teoriei Ideilor. Asemănarea dintre tâmplar şi nomotet este izbitoare: nomotetul privind *Numele-Ideilor produce toate numele* obiectelor sensibile. Paralela dintre teoria despre limbaj şi cea despre Idee este vizibilă şi în ultimele ei consecinţe. Astfel, dacă reuşita tâmplarului este judecată de ţesător, reuşita nomotetului va fi analizată şi supervizată de dialectician.

Capitolul III cuprinde o analiză a dialogului Banchetul, accentul punându-se pe Idee. În acest dialog există o primă definiţie conceptuală a Ideii: „Dar Ideea de Frumos este accesibilă numai după parcurgerea unui ritual mistic, unde maestru al iniţierii şi călăuză este Eros, un daimon ce face legătura între zei şi muritori şi totodată între lucrurile sensibile şi Ideile suprasensibile.” (p.VIII)

Capitolul IV reprezintă o analiză a dialogului Phaidon. Avem descris şi în acest dialog un drum spre Idee. Dacă în dialogul Banchetul se putea urca spre Idee pe o scară a frumosului împinşi înainte de iubire, de Eros – în Phaidon este propusă o scară ascetică ce urcă spre Idee. După etapa purificării şi spiritualizării vieţii (1), căutând adevărul (2), se ajunge la Idee (3) iar Platon

vorbeşte pentru prima oară în Phaidon despre Idei în fragmentul 65 d-e. În acest fragment ne întâlnim cu *Dreptul în Sine*. Totodată, mai avem şi o amplă enumerare de Idei: *Frumosul, Binele, Mărimea, Sănătatea, Forţa*.

Analizând teoria Ideilor în Phaidon trebuie să ne oprim, scrie autorul tezei, în mod obligatoriu şi asupra fragmentului 74a. De unde provine în sufletul nostru cunoaşterea *egalităţii în sine*? Din acest fragment Ideea ne apare ca ceva de ordinul unui concept al gândirii, un fel de noţiune aflată în mintea noastră şi doar acolo. Diferenţa faţă de rezultatele anterioare este enormă. Pur şi simplu, prin acest nou sens, Ideea e coborâtă din cer pe pământ, iar transcendenţa Ideii se diluează în logică. Atunci însă când originea Egalităţii în Sine este aflată într-o viaţă anterioară, metafizica este reinstaurată în drepturile sale fireşti, luând locul logicii.

Capitolul V este dedicat dialogului Republica, a cărei temă principală este Ideea de Dreptate. În Republica se vorbeşte pe larg despre statul ideal, sau bunăoară despre un tip ideal de om. Dar deconcertanta varietate a subiectelor ce sunt tratate în Republica, nu pot să umbrească adevărul fundamental că axul central al Republicii este Ideea de Dreptate. După ce toate opiniile importante despre Dreptate sunt prezentate, Socrate (Platon) începe construcţia unei vaste teorii despre Dreptate, făcând o stranie paralelă între dreptatea ce se află în sufletul unui individ şi dreptatea dintr-o cetate, scrie autorul acestei lucrări. E mai uşor, crede Socrate, a găsi dreptatea într-o cetate, într-un element mai mare, apoi va fi mai uşor recunoscută şi în elementul mai mic, în sufletul individual.

Cetatea ideală a lui Platon este stratificată în trei clase distincte. Această stratificare este observată clar atât din punct de vedere terminologic, cât şi mitologic. Conducătorii, numiţi şi paznicii desăvârşiţi, reprezintă rasa de aur. Asistenţii sau aliaţii, numiţi şi ajutoare, reprezintă rasa de argint. A treia clasă, rasa de fier şi aramă este cea formată din agricultori şi meşteşugari.

Ne reîntâlnim aşadar cu εἶδος – termenul central al filosofiei platonice, tocmai în momentul când este dezvăluit înţelesul *Dreptăţii*. Înţelegem acum, fără să mai existe nici o urmă de îndoială că *Dreptatea* este εἶδος, iar tema centrală a Republicii, este Ideea de Dreptate, susţine domnul Dan Guţu.

Dar cel mai atractiv fragment ni se pare cel intitulat *Poezie şi cenzură în Republica lui Platon*, unde autorul caută să elucideze misterul faimoasei alungări a poeţilor din cetatea ideală a lui Platon. După părarea sa, motivul principal ce a dus la faimoasa alungare a poeţilor este un sentiment, mai precis un resentiment provocat de impulsul răzbunării şi de invidie. Moartea lui Socrate a fost provocată de un reprezentant al tagmei poeţilor. Obscurul poet tragic Meletos, se pare că ar fi scris şi depus plângerea împotriva lui Socrate, acuzaţie care, pentru a părea mai întemeiată mai era semnată şi de Anytos şi Lycon. Capetele de acuzare împotriva poeziei ce pot fi clasificate în cauze etice şi cauze teoretice sunt născute din resentimentul lui Platon, dar dincolo de aceste subtile justificări, este clar că într-o cetate unde filosofii sunt regi, prezenţa poeţilor nu mai este necesară, scrie Dan Guţu.

Întreaga lucrare este scrisă cu talent filosofic şi aduce clarificări şi comentarii deosebit de interesante despre viaţa socială spirituală şi culturală în Atena antică, despre motivul ce a determinat schimbarea numelui filosofului din Aristocles în Platon.

Reluăm întrebarea, scrie autorul, de astă dată cu cea mai mare siguranţă că suntem pe drumul cel bun: de ce să-şi fi luat filosoful grec numele „Platon"? Deşi nu putem încă răspunde, ne vom apropia de înţelegerea acestui mister dacă putem o altă întrebare: unde este locul ideal în care Platon şi-ar putea ascunde (şi dezvălui) cel mai bine taina numelui său? Iar locul ideal de ascuns această taină e în dialogul Cratylos, în pădurea sa de etimologii mai glumeţe sau mai seriose. Şi iată că pădurea nu s-a mai văzut din cauza copacilor şi nici măcar un comentator nu a ghicit că dialogul Cratylos ascunde ceva şi despre numele lui Platon (şi nu doar explicaţia numelui lui Hermogene). (p.76)

Aşadar, numele proprii ce vor fi prezentate (Scamandrios, Astyanax, Anax, Hector, Oreste etc.) ţin de acest ritual al dansului şi al jocului săltăreţ, prin care maestrul iniţierii – Platon – ne adoarme conştiinţa şi vigilenţa. Nu vom lua în serios mulţimea de nume proprii prezentate, sunt divagaţii prin care Platon ascunde o taină. Onest totuşi, după ce le prezintă, va afirma: „Numele eroilor şi ale oamenilor ne-ar putea eventual înşela; căci multe din ele au fost instituite potrivit cu denumirea strămoşilor şi fără să se armonizeze întotdeauna, aşa cum spuneam la început." (397b) (p.77)

Dar de ce şi-a ales Aristocles numele „Platon”? De unde vine acesta? Misterul numelui lui Platon se află ascuns (şi totuşi la vedere pentru cineva capabil să citească printre rânduri) chiar în acest dialog. Nu era oare acesta locul cel mai bun ca printre atâtea ba înşelătoare, ba glumeţe etimologii, Platon să strecoare şi secretul numelui său? se întreabă Dan Guţu. (p.78)

Îi sunt îndatorat lui Ch.Lenormant pentru o observaţie, scrie autorul acestei teze. Vorbind de etimologia lui Hades (numit şi Pluton), Lenormant observă: „Am ajuns la unul din articolele pe care îl consider unul dintre cele mai importante ale dialogului. Dezvoltarea pe care Platon i-a dat-o trebuie să ne suscite atenţia. Dacă până acum, Platon a trecut cu rapiditate peste numele unor zei foarte importanţi, când vine vorba de Hades nu mai sunt doar două-trei explicaţii aruncate din mers, ci avem o compoziţie atentă, completă, un fel de mic poem consacrat acestuia.”

Dincolo de asemănarea aproape perfectă dintre cele două nume (un singur sunet le diferenţiază!), Pluton este descris ca filozoful prin excelenţă: „[...] nimeni din cei de acolo nu vrea să se întoarcă aici pe pământ, nici măcar Sirenele; ci sunt şi ele fermecate laolaltă cu toate celelalte, într-atât de frumos este, pe cât se pare, felul de a vorbi a lui Hades. [...] (p.78)

Absolut surprinzătoare e descrierea pe care i-o face Platon lui Pluton. Pluton-filozoful îi stăpâneşte pe cei ajunşi pe tărâmul lui cu dorinţa virtuţii fiind un ales orator, el este totodată cunoscător al celor frumoase. Descrierea se potriveşte perfect şi lui Platon.

Nu ar fi oare posibil ca Platon să fie mesagerul evangheliei lui Hades-Pluton? Nu am avea oare dreptul să susţinem că, aşa cum Atena era zeitatea tutelară a lui Ulise, Hades să fi fost zeul ce l-a inspirat pe Platon, de la care acesta şi-a luat până şi numele şi căruia i-a trasmis mesajul? se întreabă autorul. (p.79)

Apreciem în mod deosebit modalitatea în care autorul Dan Eugen Guţu structurează lucrarea sa, în *Introducere* prezintă metoda hermeneutică la Platon, apoi *Capitolul I* este despre *Naşterea metafizicii lui Platon* cu paragrafele: Primul pas spre idee (Lahes – Despre curaj), apoi Două moduri de a vorbi despre Idee (Euthyphron – Despre pietate), teoria participaţiei (Hippias Maior – Despre frumos), semnificaţia lui Eidos ca unu (Menon – Despre virtute).

Capitolul II se referă la dialogul *Cratylos: O teorie linvistică născută din teoria ideilor* care susţine teoria ideilor ca bază a teoriei adevărului şi a limbajului. Sunt prezentate ca activitate a nomotetului – etimologiile platonice şi motivele schimbării numelui lui Platon. *Capitolul III – O definiţie a ideii în Banchetul*. Despre frumos. Scenariul mistic de acces la Idee. *Capitolul IV Phaidon: Scara ascezei spre Idee* – argumentul reamintirii. Capitolul V *Republica şi apogeul teoriei ideilor* – ideea de dreptate, Poezie şi cenzură în Republica lui Platon cu următorul conţinut: Răzbunarea lui Socrate, Invidie şi gelozie, Misterul exilării poeziei, Capete de acuzare etice, ontologice şi semantice. Atacuri la Homer.

La fiecare capitol este prezentat un fragment semnificativ în traducere românească, franceză, engleză cu analiza autorului care propune şi varianta sa de traducere. Este partea originală a autorului tezei de tratare a dialogurilor lui Platon. Din aceste fragmente se poate compune o interesantă compoziţie despre teoria ideilor.

Ţinem să sugerăm autorului acestei reuşite cercetări să revadă titlul capitolelor şi paragrafelor lucrării în aşa fel încât ele să reflecte conţinutul acestora. Avem de pildă paragraful 3 din *Introducere în Hermeneutica lui Platon*, intitulat *Interpretări ale lui Platon în spaţiul culturii române* care ar presupune cuprinderea de trimiteri la traducerile şi comentariile multor autori români la lucrările lui Platon. Ne gândim la Bezdechi, Noica, Caracostea, Torouţiu, la M.Florian, Nae Ionescu, Athanase Joja, Ion Petrovici, Aram Frenkian, Al.Posescu, Ion Banu, Alexandru Surdu, Petru Creţia, Sorin Vieru, Andrei Cornea. Găsim aici doar 3-4 pagini care semnalează doar deosebirile de vedere ale autorului lucrării cu Noica şi Andrei Cornea şi cum a folosit pentru comparaţie cu ideile sale cărţile lui Gh.Vlăduţescu. Am sugera ca acest paragraf să nu nominalizeze din titlu doar trei autori (de altfel foarte inegali ca valoare) ci mai bine să prezinte în conţinut ceea ce anunţă: interpretări ale lui Platon în cultura română. Am propune de asemenea să se aprofundeze textele celor despre care se fac aprecieri radicale: ca de pildă „analizele lui Noica ar fi deficitare, pentru că nu există o metodă riguroasă de interpretare" şi faptul că susţinerea acestuia „că ideile ar fi valori" poate fi uşor combătută.

De asemenea aş sugera o moderare a criticii diferitelor traduceri ale dialogurilor lui Platon. Mai mult de două milenii aceste texte au fost în atenţia marilor şi mai puţin cunoscuţilor filosofi ai omenirii. O inovaţie care să schimbe total interpretările reprezintă o mare îndrăzneală, care nu trebuie inhibată, dar care cere multă atenţie şi tenacitate în folosirea bibliografiei. Aceasta cred că va trebui extinsă mai ales în partea comentatorilor, dar şi în cea a traducerilor. Nu pot să lipsească dintre comentatori nume precum Dionisie Laertios, Marsilio Ficino, Hegel, Heidegger, Schleiermacher, Brunschwig, G.G.Field, P.Grenet, Moutsopoulos, G.Reale, Leon Robin, P.M.Schull, Jean Wahl, H.Krämer, P.Friendlander, G.Gadamer, K.R.Popper, J.Deridda.

Cunoscător al limbii greceşti şi utilizator de apreciat al studiului etimologiilor diverşilor termeni filosofici, propunem autorului tezei să analizeze şi etimologia cuvântului filosofie şi poate atunci va opta pentru scrierea cu **„s”** nu cu **„z”** aşa cum se scrie în toate limbile europene inclusiv rusa, aşa cum au scris şi filosofii români în marea lor majoritate înainte de epoca socialistă când scrierea greşită cu **„z”** a fost impusă. Dar toate aceste sugestii nu umbresc cu nimic valoarea tezei de faţă, ele se vor doar contribuţii la perfecţionarea formei sale în vederea publicării.

Lucrarea de faţă începe cu o prezentare istorică şi hermeneutică înainte de abordările critice ale problematicii abordate. Erudiţia bibliografică fundamentează concepte, interpretări, reconstrucţii ideatice sau ipoteze de lucru noi care incită interesul.

Temele mari luate în dezbatere sunt ordonate într-o viziune inedită, clarificatoare, dar şi creatoare de noi interogaţii filosofice. Lucrarea dovedeşte pe deplin capacitatea de cercetător ştiinţific a autorului, stăpânirea unei bibliografii largi, cu texte fundamentale şi interpretări dificile, rezistenţa la însuşirea unor locuri comune şi a unor prejudecăţi tradiţionale, curaj intelectual şi acribie în abordarea ideilor şi a comentariilor.

Începând cu tema aleasă, continuând cu modalitatea de structurare a lucrării, cu tipul de argumentare analitică şi critică, cu amploarea bibliografiei, teza lui Dan Guţu se recomandă a fi una din categoria celor mai reuşite demersuri filosofice doctorale. Capacitatea de cercetător a autorului, cunoaşterea limbii eline, dar şi a celei franceze şi engleze, a favorizat îmbinarea erudiţiei cu originalitatea în elaborarea tezei de faţă.

Pentru calităţile de excepţie ale tezei de doctorat, propunem acordarea titlului de doctor în filosofie autorului, şi recomandăm publicarea cât mai rapidă a acestei lucrări care va folosi comunităţii filosofice din România în procesul de înţelegere a paradigmei filosofiei Greciei antice cu principalul său reprezentant Platon.

Profesor Univ. Dr. CP I Angela BOTEZ
Institutul de Filosofie şi Psihologie
al Academiei Române

BIBLIOGRAFIE

EDIŢII PLATON

1. IOANNES BURNET - PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQVE ANDOTATIONE CRITICA INSTRVXIT, 1900-1907

a) TOMVS I (EVTHYPHRO, APOLOGIA SOCRATIS, CRITO, PHAEDO, CRATYLUS, THEAETETVS, SOPHISTA, POLITICVS)
b) TOMVS II (PARMENIDES, PHILEBVS, SYMPOSIVM, PHAEDRUS, ALCIBIADES I, ALCIBIADES II, HIPPARCVS, AMATORES)
c) TOMUVS III (THEAGES, CHARMIDES, LACHES, LYSIS, EUTHYDEMUS, PROTAGORAS, GORGIAS, MENO, HIPPIAS MAIOR, HIPPIAS MINOR, IO, MENEXENVS)
d) TOMUS IV (CLITOPHO, RESPVBLICA, TIMAEVS, CRITIAS)
e) TOMVS V (MINOS, LEGES, EPINOMIS, EPISTVLAE, DEFINITIONES, DE IVSTO, DE VIRTVTE, DEMODOCVS, SISYPHVS, ERYXIAS, AXIOCHVS)

2. PLATON - ÎN LIMBA ROMÂNĂ

A. PLATON – OPERE COMPLETE (1975-1193)
   a) PLATON, *Opere I*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1975
   b) PLATON, *Opere II*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976
   c) PLATON, *Opere III*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978
   d) PLATON, *Opere IV*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983
   e) PLATON, *Opere V*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986
   f) PLATON, *Opere VI*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989
   g) PLATON, *Opere VII*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1993

B. ALTE TRADUCERI:
   a) Platon, *Legile*, Editura IRI, 1999, trad. E.Bezdechi şi Ştefan Bezdechi
   b) Platon, *Scrisori*, *Dialoguri suspecte*, *Dialoguri apocrife*, Editura IRI, 1996, trad. Ştefan Bezdechi
   c) Platon, *Scrisori*, Editura Humanitas, 1997, trad. Adelina Piatkowski
   d) Platon, *Banchetul*, Humanitas, 2006, trad. Petru Creţia
   e) Platon, *Banchetul şi alte dialoguri*, Editura Mondero, 2001, trad. Şt.Bezdechi şi Cezar Papacostea

3. BENJAMIN JOWETT - *The dialogues of Plato*, Oxford University Press, 1952

4. VICTOR COUSIN - *Œuvres de Platon* (1822-1840)

a) Tome premier (Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton, Phédon) (1822)
b) Tome deuxième (Théétète, Philèbe) (1824)
c) Tome troisième (Protagoras, Gorgias) (1826)
d) Tome quatrième(Lysis, Hippias, Ménexène, Ion, Second Hippias, Euthydème) (1827)
e) Tome cinqième (Le premier Alcibiade, Le second Alcibiade, Hipparque, Les rivaux, Théagès, Charmide, Lachès) (1851)
f) Tome sixième (Phédre, Menon, Le banquet) (1831)
g) Tome septième (Les lois 1-6) (1831)
h) Tome huitième (Les lois 7-12) (1832)
i) Tome neuvième (La République 1-5) (1833)
j) Tome dixième (La République 6-10) (1834)
k) Tome onzième (Cratyle, Le sophiste, Le politique) (1837)
l) Tome douzième (Parménide, Timée, Critias, Timée de Locres,) (1839)
m) Tome XIII (Epinomis, Minos, Clitophon, Lettres, Axiochus, Du Juste, De la Vertu, Démodocus, Sisyphe, Erixias, Définition, Pièces de Vers, Testament) (1840)

5. H.CARY, H.DAVIS, GEORGES BURGES – *THE WORKS OF PLATO* (1848-1854)

a) VOL. I (1848) : THE APOLOGY OF SOCRATES, CRITO, PHAEDO, GORGIAS, PROTAGORAS, PHAEDRUS, THEAETETUS, EUTHYPHRON, AND LYSIS (trad. HENRY CARY)

b) VOL. II (1849) : REPUBLIC, TIMAEUS, CRITIAS (trad..HENRY DAVIS)

c) VOL. III (1850) : MENO, EUTHYDEMUS, THE SOPHIST, THE STATESMAN, CRATYLUS, PARMENIDES, AND THE BANQUET (trad. GEORGES BURGES)

d) VOL. IV (1851) : PHILEBUS, HIPPIAS MINOR, THE RIVALS,CHARMIDES, ION, HIPPARCHUS, LACHES, FIRST ALCIBIADES, MINOS, MENEXENUS, SECOND ALCIBIADES, CLITOPHO, HIPPIAS MAJOR, THEAGES, THE EPISTLES (trad. GEORGES BURGES)

e) VOL.V (1852) : THE LAWS (trad. GEORGES BURGES)

f) VOL.VI (1854): CONTAINING THE DOUBTFUL WORKS : EPINOMIS, ON VIRTUE, DEMODOCUS, AXIOCHUS, ON JUSTICE, DEFINITIONS, ERYXIAS, SISYPHUS; AND THE LIVES OF PLATO BY DIOGENES LAERTIUS, HESYCHIUS AND OLYMPIODORUS; INTRODUCTIONS TO HIS DOCTRINES BY ALCINOUS, ALBINUS AND APULEIUS (trad. GEORGES BURGES)

6. EDIŢIA « GUILLAUME BUDÉ »

a) **Platon -** *Œuvres completès*, Tome II, Ed. Les Belles Lettres, 1921, trad. Alfred Croiset (HIPPIAS MAJEUR, CHARMIDE, LACHES, LYSIS)

b) **Platon -** *Œuvres completès*, Tome IV- 2 PARTIE, Ed. Les Belles Lettres, 1938, trad. Léon Robin (LE BANQUET)

c) **Platon -** *Œuvres completès*, Tome XIII - 2 PARTIE, Ed. Les Belles Lettres, 1930, trad. Joseph Souilhé (DIALOGUES SUSPECTS: SECOND ALCIBIADE, HIPPARQUE, MINOS, LES RIVAUX, THÉAGÈS, CLITOPHON)

d) **Platon -** *Œuvres completès*, Tome XIII - 3 PARTIE, Ed. Les Belles Lettres, 1930, trad. Joseph Souilhé (DIALOGUES APOCRYPHES: DU JUSTE, DE LA VERTU, DÉMODOCOS, SISYPHE, ERYXIAS, AXIOCHOS, DÉFINITIONS)

7. EDIŢIA Léon ROBIN: Platon **-** *Œuvres completès* I, Gallimard, 1950

DICŢIONARE

1. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Ed.Harper & Brothers, New York, 1883

2. G.IOANIDŬ, *DIKŢIONARŬ ELINO-ROMÂNESKŬ* tradusŭ dupe al luĭ Skarlatŭ D.Bizantie, BUKUREŞTĬ, 1864 (2 volume)

3. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, Ed. Humanitas, 1997

STUDII CRITICE

Aristotel, *Despre interpretare*, Humanitas, 1998

Aristotel, *Metafizica*, Editura Humanitas, 2001

Banu Ion, *Platon heracliticul*, Bucureşti, 1972

Bădiliță Cristian, *Sacru și melancolie*, Editura Amacord, 1997

Brownson C.L. , *Plato's study and criticism of the poets*, The Gorham Press, 1920

Burnet John**,** *Plato's Phaedo*, by, Oxford Clarendon Press, 1911

Cornea Andrei, *Platon.Filozofie şi cenzură*, Humanitas, 1995

Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Polirom, 2001

Eliade Mircea, *Şantier*, Editura Cugetarea, 1935

Flacelière Robert, *Viața de toate zilele în Grecia secolului lui Pericle*, Eminescu, 1976

Guthrie W.K.C, *Sofiştii*, Humanitas, 1999

Hadot Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, Polirom, 1998

Hare R.M., *Platon*, Humanitas, 2006

Homer, *Odiseea*, Editura Univers, 1979

Hutton Maurice, *Many minds*, The MussonBook Company, 1928

Ionescu Nae, *Curs de metafizică*, Humanitas, 1995

Kant Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Ed.All, 1996

Lenormant Charles, *Commentaire sur le Cratyle de Platon*, Athènes, 1861

Liiceanu Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniş*, Humanitas, 1991

Marrou, Henri-Irenee, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Humanitas, 1997

Mosse Claude, *Procesul lui Socrate*, Editura Orizonturi, 1996

Nails Debra, *Oamenii lui Platon. O prosopografie a lui Platon şi a altor socratici*, Humanitas, 2008

Parker Sam, *A free and impartial censure of the Platonick Philosophie*, Oxford, 1666

Posescu Alexandru, *Platon.Filozofia dialogurilor*, Ed. Ştiinţifică, 1971

Proclus Diadochus, *In platonis Cratylum comment*. , Ed. Pasquali, Lipsiae, 1908

Scheler Max, *Omul resentimentului*, Editura Trei, 1998

Schleiermacher Fr., *Introductions to the dialogues of Plato*, Pitt Press – Cambridge, 1836

Vlăduţescu Gheorghe, *Filosofia în Grecia veche*, Albatros, 1984

Vlăduţescu Gheorghe, *Ontologie şi metafizică la greci: Presocraticii*, Paideea, 1998

Vlăduţescu Gheorghe, *Ontologie şi metafizică la greci:*

Platon, Editura Academiei Române, 2005

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 5

INTRODUCERE ÎN HERMENEUTICA LUI PLATON..... 9

1. Hermeneutică raţională
2. Hermeneutică mistică
3. Interpretări ale lui Platon în spaţiul culturii române

CAPITOLUL I – NAŞTEREA METAFIZICII LUI PLATON..... 41

1. Lahes sau *Despre curaj* **..... 44**
    a. Fragmentul 194a – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
    b. Primul pas spre Idee: „αὐτὴ ἡ ἀνδρεία”

2. Euthyphron *sau Despre pietate* **..... 53**
    a. Fragmentul 5d – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
    b. De la noţiunile lui Socrate la Ideile lui Platon
    c. Două moduri de a vorbi despre Idee:
        i. construcţia: αὐτὸ τὸ ὅσιον
        ii. termenul ἰδέα
        iii. termenul ἰδέα în Liddell-Scott şi G.IOANIDŬ

d. Fragmentul 6e – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
    i. apare pentru prima dată în filosofia lui Platon termenul εἶδος
    ii. termenii ἰδέα şi εἶδος sunt sinonimi
    iii. εἶδος este şi model exemplar (παράδειγμα)

3. Hippias Maior sau *Despre Frumos* **71**
    a. Fragmentul 286e – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. αὐτὸ τὸ καλὸν – construcţie ce semnifică Ideea
        ii. adjectivele substantivizate – alt mod de a semnifica Ideile (Cornea, R.M.Hare)
    b. Teoria participaţiei apare în Hippias Maior
        i. Ideile sunt lucruri reale (287 c,d)
        ii. Dativul instrumental – primul mod de a semnifica participaţia

4. Menon sau *Despre virtute* **84**
    a. Câteva lămuriri preliminarii la un dialog straniu
    b. Fragmentul 72c - în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. semnificaţia lui εἶδος
        ii. εἶδος este Unu şi totodată Identic

**CAPITOLUL II – CRATYLOS:
O TEORIE LINGVISTICĂ NĂSCUTĂ
DIN TEORIA IDEILOR..... 93**

1. Teoria adevărului corespondenţă în varianta platonică
2. Fragmentul 389 ab – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
3. Fragmentele 389d-390b – redate în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri reprezintă axul central al dialogului Cratylos
    a) Termenii εἶδος şi ἰδέα rămân în sinonimie perfectă
    b) Suveica-Idee ca model exemplar
4. Teoria limbajului s-a născut pe scheletul Teoriei Ideilor
5. Suveica sensibilă este produsă după ce tâmplarul „*priveşte*" Ideea Suveicii
6. Teoria limbajului într-o reprezentare grafică concisă
7. Etimologiile platonice
8. Fragmentul 411a – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
    a) O traducere proprie şi o completare a fragmentului 411a
    b) Nomotetul trebuie să dea nume lucrurilor după ce va fi contemplat Ideea

9. Nomotetul heraclitic seamănă numai confuzie
10. Regresia către numele elementare sau primitive
11. Conceptul de *mimesis* şi legătura dintre obiecte şi numele elementare

12. Concluziile lui Socrate
    a) Teoria dreptei potriviri nu este nici credibilă, nici de vreun folos
    b) După eşecul căutării adevărului în limbaj, se recomandă reîntoarcerea la Idee
13. Socrate *visează* Ideile (fragmentul 439c)
14. Câteva consideraţii inoportune asupra dialogului Cratylos cu referire la numele lui Platon
    a) Mirarea lui Hermogene
    b) De ce şi-a schimbat filozoful grec numele în „Platon”?
    c) Misterul numelui lui Platon se află ascuns în dialogul Cratylos
15. Teoria Ideilor şi interpretările mai vechi şi mai noi ale dialogului Cratylos
    a) Proclus – Comentariu la Cratylos
    b) Comentariul lui Schleiermacher la Cratylos
    c) Victor Cousin – Cratylos

CAPITOLUL III – O DEFINIŢIE A IDEII ÎN BANCHETUL..... 163

1. Prezentare generală a dialogului
2. Scenariul mistic de acces la IDEE
    a) Iniţierea teoretică
    b) Iniţierea practică
        i. Fragmentul 210 ab – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        ii. O traducere proprie a fragmentului 210 ab
        iii. Etapele iniţierii practice
3. Fragmentul 211ab – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. Fragmentul 211ab reia într-o frază tot scenariul mistic de acces la Idee
        ii. Definiţia Frumosului
        iii. Lucrurile sensibile frumoase participă la Ideea de Frumos

CAPITOLUL IV – PHAIDON: SCARA ASCEZEI SPRE IDEE..... 197

1. Prezentare generală a dialogului
2. Scara ascetică spre Idee (64d-67d)
3. Fragmentul 65 de – în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
    a) Ideile sunt semnificate cu ajutorul pronumelui de întărire αὐτός aşezat lângă substantiv
    b) La Idei se poate ajunge prin meditaţie şi contemplaţie
4. Argumentul contrariilor
5. Argumentul reamintirii
    a) Fragmentul 74a– în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. αὐτὸ τὸ ἴσον – Însuşi Egalitatea
        ii. Ideea de Egalitate – concept logic?
        iii. Comparaţie între Ideea lui Platon şi conceptele pure kantiene

CAPITOLUL V – REPUBLICA ŞI APOGEUL TEORIEI IDEILOR..... 227

1. Tema Republicii este Ideea de Dreptate
2. Dictatura simţului comun şi iluzoriile accepţiuni ale Dreptăţii
    a) Definiţia mercantilă a dreptăţii (Cephalos)
    b) Dreptatea este respectarea legilor (Thrasymachos)
    c) Glaucon apără şi dezvoltă teza lui Thrasymachos
        i. Originea dreptăţii se găseşte într-un contract
        ii. Acest contract este împotriva naturii noastre (mitul lui Gyges)
3. Socrate (Platon) începe construcţia unei vaste teorii despre Dreptate
    a) Stratificarea cetăţii ideale a lui Platon
    b) Principiul ce stă la baza stratificării cetăţii ideale este οἰκειοπραγία
    c) Dreptatea este οἰκειοπραγία
    d) Fragmentul 432b în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. Dreptatea este IDEE, nu e *aspect*, *calitate* sau *specie*
    e) Fragmentul 433a în originalul grec şi în cele mai cunoscute traduceri
        i. Dreptatea este εἶδος , fiind identică cu οἰκειοπραγία
    f) Fragmentul 435bc marchează extinderea Ideilor în sufletul individului
    g) Ideea de Identitate şi Ideea de Alteritate

4. Poezie şi cenzură în Republica lui Platon
    a) Resentimentul împotriva poeților
        i. Răzbunarea lui Socrate
        ii. Invidie și gelozie (frag.607b – locul unde Platon își trădează adevăratul motiv împotriva poeziei)
    b) Capetele de acuzare împotriva poeziei sunt născute din resentiment
        i. Cauze etice, moral-educative
        ii. Cauze teoretice, ontologice
        iii. Imposibilitatea și non-sensul interpretării poeziilor
    c) Misterul exilării poeziei la diferiți comentatori
        i. Constantin Noica și falsa alungarea a poeziei
        ii. Andrei Cornea între revoltă și iubire
        iii. Maurice Hutton și eroarea lingvistică
        iv. Carleton L. Brownson

POSTFAŢĂ..... 317

BIBLIOGRAFIE 333

CUPRINS 341

Editura **PAX AURA MUNDI**
Str. Ion Creangă nr. 6, Galaţi
Tel/Fax: 0236/417076
Mobil: 0743515370
E-mail: paxauramundi@yahoo.com

Tipărit la S.C. DON-STAR S.R.L. Galaţi
Str. 1 Decemrie 1918, Nr. 23

Platon - Sistemul idealist, lucrarea întocmită de cercetătorul Dan E. Guţu, este rezultatul unei cercetări bine condusă, convingătoare prin desfăşurare şi concluzii. Autorul nu face o simplă recitire a dialogurilor „precritice", ci dezvoltă un punct de vedere, în multe, individualizant.

Lucrarea urmăreşte cu rigoare fenomenologia unuia dintre cele mai grele de semnificaţie concepte din limbajul filozofiei. Dialogurile luate în seamă contrapunctează o „istorie", dar nu îngreunează refacerea „sistemului". Autorul face în aşa fel încât fiecare dialog să fie în acelaşi timp parte şi întreg: parte fiind o deschidere, întreg întrucât dinspre sine este posibil întregul.

ACAD. GHEORGHE VLĂDUŢESCU

ISBN 978-973-119-134-8
ISBN 978-973-119-135-5
9 789731 191355